Sheth Narayandas & Jethanand Asanmal Pushtimargeeya Grantha Series No 11

THE

TATTVĀRTHA-DEEPA-NIBANDHA

WITH

PRAKĀSHA

AND

Tippaṇi, Āvaranabhaṅga, Yojanā, Satsnehabhājana, Indexes, English and Gujarati translations and Introduction etc.,

(SHĀSTRĀRTHA PRAKARAṆA)

EDITED BY

HARISHANKAR ONKARJI SHASTRI

INTRODUCTION & NOTES IN ENGLISH

BY

Principal J. G Shah, M. A.

Ahmedabad.

PUBLISHED BY

THE TRUSTEES OF SHETH NARAYANDAS

AND

JETHANAND ASANMAL CHARITY TRUST.

236, KALBADEVI ROAD,

BOMBAY 2.

1943.

Price Rs. 4-0-0.

R689321,1
N43

All rights reserved by the publishers.

Printed by Ramchandra Yesu Shedge, at the 'Nirnaya-Sagar' Press,
26-28, Kolbhat Street, Bombay.

Published by The Trustees of Sheth Narayandas and Jethanand Asanmal Charity Trust
236, Kalbadevi Road, Bombay 2

1932

शेठ नारायणदास तथा जेठानन्द आसनमल पुष्टिमार्गीय ग्रन्थमाला. रत्न ११.

श्रीकृष्णाय नमः

श्रीमदखण्डभूमण्डलाचार्यवैश्वानरावतारश्रीमच्छुद्धाद्वैताखण्डब्रह्मवादप्रवर्तक-

श्रीमद्वल्लभाचार्यमहाप्रभुविरचितः

सप्रकाशस्तत्त्वार्थदीपनिबन्धः

(टिप्पणी-आवरणभङ्ग-योजना-सत्स्नेहभाजनैः समलङ्कृतः)

तस्य

प्रथमं शास्त्रार्थप्रकरणम्

(विविधपरिशिष्टैः, आङ्ग्ल-गुर्जरानुवादादिभिः समुपबृंहितम्)

तच्च

ओङ्कारजित्तनुपा हरिशङ्करशास्त्रिणा संशोधितम् ।

श्रेष्ठिआसनमल्लात्मजयोः नारायणदासजेठानन्दयोः संरक्षितद्रव्यव्यवस्थापकैः

२३६ कालबादेवी रोड, मुम्बई २ - इति स्वीयकार्यालयात

१९९९ वैक्रमीये

प्रकाशितम् ।

निर्मञ्छनम् रू. ४-०-०

PREFACE.

A short life of Vallabhacharya by late Prof. M. G. Shastri, M. A.

Shrimad Vallabhacharya was born in Champakarnya in Raipur in Vikram Samvat 1535 and according to another view in 1529. I do not want to enter into his ancestry. His family is renowned. They were very great sacrificers. Vallabhacharya's ancestors were, therefore, very proficient in Jnana and Bhakti Margas. His father, Lakshman Bhatta, seems to have given the sacred thread to Vallabhacharya at Benares and educated him on true Hindu Shastraic lines. He lost his father at the very early age of 11 and seems to have proceeded to Deccan where Bhatta schools were satisfactorily proceeding. It seems that at Vidyanagar, two schools of thought decided the truth of Upanishadas. One followed Shankaracharya and the other Vaishnavas. Tradition says that when Vallabhacharya went to Vidyanagar, the Shankarites were on the point of winning the game but Vallabhacharya's arrival turned the balance. Krishnadeo Raja of Vidyanagar and Vallabhacharya showed that the Shankarite interpretation of the Upanishads was not as it should be. Vaishnavas came off Victorious. They all assembled and made a particular ceremony which goes by the name of Kanakabhishek, the highest honour that can be conferred on an Acharya. This done, he seems to have visited the whole of India three times, and he says that practically the whole Indian tradition is going to perish. He saw that Karma Marga was not understood as it should be. Jnana and Bhakti Margas were not satisfactory. Karma Marga was guided in those times by the Bhatta School or the Prabhakar School; the Jnana Marga was in the sway of Shanakarites, and Bhakti Marga was equallyso. It had changed into Upasana Marga. It was in the government of Shridhar and such other Acharyas.

Now, after taking this experience, he married at Benares at the age of 30 and had two sons who are also illustrious, Gopinath and Vitthalesh. After his marriage, he decided to settle at holy Prayag

or as it is now called Allahabad, and in the quiet of Prayag, he wrote out all that he had to say. In 1567 Gopinatha was born; in 1572 Vithalesh. In 1517 he went to Benares and accepted the final Ashrama of renunciation or Vaishnava Tridandaka Sannyāsa. He expired in the same year. He has given us a number of valuable books

He was dissatisfied because true Karma Marga was failing and true Jnana Marga was being ruined. Bhakti had not made its appearance. Philosophically speaking, keeping aloof for some time the minor thinkers, there were two schools of thought of whom the absolutists taught that everything that we observe is a phantom, that there is only one all-pervading Atman or Brahman and that everything else is nothing but a phantom or fiction. Vallabhacharya had to oppose this view and had to teach pure spiritualism. What he wanted to say was that everything that we witness is not a dream or phantom but it is only a form of spirit of Atman or Brahman. He teaches that the Universe is nothing but the Brahman or Atman, nothing but the Supreme Being.

We take up this purist school of Vedanta system that everything is Brahman. How then to account for a difference? Vallabhacharya answers that Brahman has innate power in him and by this power of involution and evolution he gives Ananda complete in itself and involved in us. To be more exact, we are not merely believers in spirit but in one Sachhidananda Brahman. This Ananda is involved in the soul. It is not patent but latent in the soul.

Every soul is working to bring out this Ananda which is concealed in him. So also with the material universe which has not only life in it but Ananda also. When the Supreme Being passes his grace, the whole Universe may develop Ananda again and everything will be Sachhidananda. This is Vallabhacharya's truth in a nutshell. To him Karma, Jnana and Bhakti theory is but a little transformed.

Vallabhacharya wrote an independent Bhashya of Purva Mimamsa. Only a fiftieth part of this is available. Forty-nine parts out of the fifty are lost to us; and even this fiftieth part is just enough

to show Vallabhacharya's views on Purva Mimamsa. Tha Vedas teach us the Leela by Supreme Being, Sachhidananda in its Kriya or Karma aspect. The whole Purva Kanda and Purva Mimamsa deal with it. So also Brahma Mimamsa is a little bit transformed. While, according to Vallabhacharya's teachings, Brahman is not only an efficient and instrumental cause of the Universe but also its material cause. As a gold ornament .is made of nothing but gold, so also the Universe, the soul and the Supreme Being are essentially quantatively and qualitatively only one. We take the positive view. Vallabhacharya has taught us that everything is nothing but Brahman. Why then are we miserable? We have forgotten the Supreme Being. Once we see that the Supreme Being is full of grace, we are not the supplicants of his grace. It is this weakness of the soul that makes him happy.

Vallabhacharya tells us that we are unhappy because we do not seek to shelter our faith in true divine love. God is all grace. He passes it on to us. Then we begin to drink of the ecstasy of which Sachhidananda is all full. This is Brahmavada theory. It does not condemn Karma or Jnana Marga.

Vallabhacharya has written a commentary on the Purva Mimamsa and on the Brahma Mimamsa. He seems to have believed that in the very Gayatri Mantra the word "Varenya" is derived from Vrin 'to choose or woo' the supreme Being. This Varana aspect is emphasised by Vallabhacharya who teaches that divine love is almost achieved through the common love that we notice between a loving couple. He wants to show that Bhakti Marga has its root in Varana in the Gayatri and that this idea has been later expounded even in the Upanishads. You find that the Supreme Being chooses that soul which seeks shelter in it. Vallabhacharya says that Gayatri brings out a relationship between Gayatri Mantra which teaches choice marriage with the Supreme Being. Until the soul brings out the choice marriage with the Supreme Being there is no hope of emancipation from Samsara. This idea he found very well developed in Bhāgavata, especially in Ras Leela. When Vallabhacharya uses the word Krishna, he does not use it in the ordinary sense.

In the word Krishna there are two words Krish and Na. 'Krish' means 'Bhoo or existence' and 'Na' means 'Bliss or delight'. This combination of Sachhidananda and Ananda therefore makes Krishna nothing but an embodiment of the Supreme Being. We also use the word Shri Krishna. Shri Krishna is Shriya Yuktah Krisha–Brhamn is mascule, feminine and neutral, He is all– embracing and can be what He chooses. We have Chit but we want Ānanda also which is possible by choice marriage with Krishna. This teaching has excellently been brought out in Ras Leela and therefore Vallabhacharya has taught us Ras Leela. He has given us four books and also a commentary viz. Prakasha. He has, besides, written a number of small books.

Tattva Dip Nibandha and its various commentaries:

(By Principal J. G. Shah, M. A.)

Tattva Dip Nibandha consists of two parts—the Karika portion and the Prakasha portion. Both are the compositions of Vallabhacharya. The former is in verse, and it sets forth his doctrine in a succint way. The latter is in prose—being exposition of what he had said in the Karika. Had he not written this Prakasha commentary, much of the meaning of the Karikas would have remained obscure but the Prakasha throws light and illuminates the whole thing. Just as Mammata in his Kavya Prakasha wrote the Karikas and his own commentary to explain the Karikas, in the same way Vallabhacharya wrote his Prakasha, to explain his thought, already put in the Karikas. The whole work is divided into three sections. 1 शास्त्रार्थ 2 सर्वनिर्णय & 3 the भागवतार्थ. On the first two sections, we find the entire प्रकाश, but on the third it is only fragmentary i. e. from the 1st Skandha of Bhagvat upto 122nd Karika on the 5th Skandha i. e. the Prakash is not complete, where as the Karika portion is complete.

Besides Vallabhacharya's own commentary, there are several other commentaries on the Prakasha, some of which are unfortunately fragmentary in character. These are आवरणभङ्ग of Purushottamji, योजना, टिप्पणी of Shri Kalyanraiji and सत्स्नेहभाजन of Gattulalji. The second commentary योजना is also written by Purushottamji and it is available

on the Karika portion of the Bhagvatartha, from the 122nd Karika of the 5th Skandha upto the end of that chapter. In that chapter Purushottamji did not write his आवरणभङ्ग but योजना. The आवरणभङ्ग was intended to explain the Prakasha and not the Karikas proper. This being the case, the आवरणभङ्ग commentary is available only on the प्रकाश portion. टिप्पणी and सत्स्नेहभाजन and other commentaries are available only on some portion of the शास्त्रार्थ प्रकरण.

Of all these commentaries, आवरणभङ्ग is the most scholastic and exhaustive, explaining each and every word or part in the प्रकाश commentary of Vallabhacharya, which requires elucidation. Purushottamji has not left any single point untouched. Shri Purushottamji was the greatest scholar in the Pushti Sampradaya, after Vallabhacharya and his son Vitthaleshji. He was born on the 11th day of the bright half of Bhadrapada 1724 Samvat at Gokula. He is seventh in descent from Shri Vallabhacharya. From his early childhood he displayed his great love of learning. He was considerably influenced by his uncle Shri Krishnachandraji who was an eminent scholar. Purushottamji studied critically the Anu-Bhashya of Vallabhacharya from him and the result of this study is Bhava-Prakashika and the portion of the commentary called Gunopasamhar pada of Anu-Bhashya. After Samvat 1739 Purushottamji settled at Surat, from which place he continued his literary activities. It is not possible to give a complete list of his works, but just to give an idea we give below the list published by Shastri Harishankar Omkarji in his ariticle on Shri Purushottamji.

1 Bhashya Prakasha—a commentary on Anu-Bhashya.
2 Suvarna Sutra— „ „ Vidvan Mandana.
3 Avarna-Bhanga— „ „ Tattva Dip Nibandha
4 Subodhini Prakasha „ „ Subodhini.
5 Prasthānratnakar—a work on logic.
6 Commentaries on the sixteen works of Shree Vallabhacharya
7 Prāhastavāda.
8 Panditakarbhindivāda.
9 Srishtibhedavada—a philosophical treatise on the nature of the world.

10 Āvirbhava Tirobhava Vāda.
11 Khyativada—a philosophical treatise.
12 Pratibimbavāda ,,
13 Andhakāravāda ,,
14 Brahmatvādi Devatāvāda.
15 Jivavyāpaktva Khandanavāda—on the refutation of the theory about the omnipresence of the soul.
16 Jivapratibimbatava. On the refutation of the theory about the soul's being reflection.
17 Urdhavapundra niranyavāda.
18 Tulsimāladhāranavāda.
19 Shankhachakradhāran vāda.
20 Murtipujāvāda.
21 Bhāgvat shankā nirāsavāda.
22 Updesh shankā nirāsa vāda.
23 Bhaktyutakarshavāda.
24 Vastrasevāvāda.
25 Bhedābhedavāda.
26 Abhayavāda.
27 Ātmavāda.
28 Svavritivāda.
29 Jayashri Krishnavichārvāda.
30 Utsava pratāna.
31 Dravyashuddhi.
32 Bhaktihansavriti.
33 Bhaktihetuniranya Vivriti.
34 Purvamimansa Bhashya Vivarana.
35 Nyasadesha Vivriti.
36 Gayatri Karika Vivriti.
37 Vallabhashtaka Vivarana.
38 Kaivalyopanishad Dipaka.
39 Brahmaopanishad ,,
40 Nrihinshatapenyupanishad.
41 Chhandogayoupanishad dipaka.
42 Shvetashvatara ,, ,,
43 Upanishad Samgraha.

} Commentaries on the Upanishads

44 Adhikaranmālā.
45 Bhavaprakashvritti. } On the Brahmsutras.

Some of these works are in the nature of commentaries and some independent works. Most of these are philosophical. From this list, it is obvious what a great genius Purushottamji was! Not only did he write these works; but also he engaged himself in a controversy on philosophical subjects with the Pundits of the day. When he was at Surat, he had such a controversy with one Bhāskarrāi, who was a great scholar of the Shakti school. Another scholar with whom he was engaged in the philosophical controversy and who was a mighty genius of the Shaiva school was Appaya Dikshit. It must be said here that in all the philosophical controversies, in which Purushottamji was engaged, he was always trimphant over his rivals.

Shri Purushottamji's style of approaching any subject in his commentary was comparative. He was thoroughly acquainted with all the philosophical systems. In his Anu-bhāshya Prakasha and Avarana-Bhanga commentaries, we find his masterly knowledge of the systems of Shankar, Rāmanuja, Bhāskar, Madhava, Bhikshu and Shaiva. Mr. Shridhar Pathak writing of Purushottamji's commentary on Anu-Bhashya in the introduction to his Balbodhini, observes. 'Such a work was never seen by the learned. In making this statement, we do not trespass the limits of truth. Shri Purushottamji Maharaja has certainly become life-blood of Shudodha-dwaita philosophy by the compiliation of this work: (एतादृशो ग्रन्थः पण्डितैरदृष्टचरः । वयं त्वेतत्कथनेपि न साहसमनीकुर्मो यदभाष्यप्रकाशप्रणयनेन श्रीपुरुषोत्तममहाराजा जीवातुभूता एव शुद्धाद्वैतमतस्येति ।)', The same tribute was paid to his scholarship by late Prof. M. G. Shastri and Mr. M. T. Teliwala. What has been said with reference to his commentary on Anubhāshya applies mutantis mutandis to his commentary Avaranabhanga also. It is called Avaranbhanga because he breaks open (lays bare) the meaning of Vallabhacharya which is hidden in his commentary. If the readers want to understand the Karikas and Prakasha they should take the help of Avaran-Bhanga. This commentary does not simply attempt to explain the Prakasha, but corroborates the statements occurring in the Prakasha by the quotations or passages from extant works like Vedas,

Smriti and Puranas. It also independently criticises certain philosophical schools which differ from the views of Vallabhacharya. Thus by adopting the method of comparison, elucidation, corroboration and argumentation, it proves to the scholars, of immense value for the through understanding of both, the Karikas and the Prakasha.

INTRODUCTION.

The Problem of Summum Bonum according to Shri Vallabhāchārya.

Tattva Dip Nibandha is one of the works of Shree Vallabhacharya, the exponent of the Shuddhadwaita system of Philosophy in India. His philosophy of Shuddhadwaita is explained at great length in his work Anubhashya, which is a commentary on the Brahma Sutras of Badrayan Vyas. In his Subodhini commentary on the Bhāgvat, he has explained this philosophy also. His son Vitthleshji and his descendants, Shri Purushottamji Yogi, Gopeshwar, Girdharji, Murlidharji etc. also have explained this philosophy both by their learned commentaries on his works and also by their independent works. In all these works, has been discussed the problem of ultimate reality of the world and the summum bonum of life.

Every philosopher in every age has tried to solve this problem according to his light. In this world, the end of all activity is happiness. There is not a single man in this world who will welcome pain. Even those persons who commit suicide do so only out of utter disgust in life. When all hope of release from pain deserts them, they are compelled by circumstances to resort to suicide. But in their heart they desire happiness. One writer has said that all men by their nature desist from pain. Every one desires happiness. Shri Vallabhacharya, in his commentary Subodhini while explaining the purpose of life says "सर्वस्यापि दृयमभीष्टं दुःखहानिः सुखप्राप्तिश्चेति". To all, two things are desirable.—1 removal fo pain 2 attainment of happiness. Mere removal of pain is a negative side of the problem. So the attainment of happiness is also necessary. The Greeks called this happiness 'well–being.'

That the highest human good is the well–being is universally admitted by all philosophers all over the world, both by the past and the present but there are different views as to the precise nature of well–being. Mr. Rogers in his 'A short History of Ethics' writing on this question says—"the vulgar often identifies it with pleasure, wealth or honour, but these cannot be final ends, for some pleasures are not desirable, Wealth is only a means to well–being and honour

is sought rather to increase our confidence in our own virtue than as an end desirable for its own sake. Plato pronounced the doctrine of an absolute good which is the prime source of the excellence of all good things. This also must be rejected because it is contrary to experience. The Cynics held that well–being is identical with the possesion of virtue. This also cannot be accepted as final, since the worth of virtue has to be estimated by the nature of the mental activities to which it leads.

Moreover, regarded as a merely inactive possession, it is useless and almost meaningless. Aristote defines 'well–being' as an activity of the soul in accordance with virtue in a complete life. This implies that as 'well–being' is not a subordinate end, it must be complete. It is an unconditional good, desirable for its own sake, and preferable to any other. Again, it implies that this activity must be conscious, and either purely rational or in obedience to pleasure. The Epicureans identified happiness with pleasure and the Stoics with abstinence from it and life of complete self–abnegation. This is how the problem of 'well–being' was solved by the Greek philosophers. Latin philosophers gave a new colour to this.

Hobbes understands 'well–being' in self–interest, in constant progress of desires towards fulfilment. According to Spinoza, 'well–being' consists in 'the knowledge of God', who is the one substance embracing all reality within His own Being. Butler and August Compte saw well–being in social good or altruism. According to Kant, distribution of happiness, in exact proportion to virtue constitutes Summum Bonum. The German philosopher Fichti, Schelling and Hegel were rationally idealists. To them well–being meant freedom by the knowledge of self. The Utilitarian school of Bentham and Mill, which is described by Sidgwick as 'Universalistic Hedonism' defines well–being as the greatest happiness of the greatest number in society. According to this, the value of any kind of happiness is to be judged from its utility. From all these views, we learn that in the Western Philosophy, the problem of well–being is pursued variously by various philosophers. However all accept well–being as the supreme end of life. It is either individualistic or universalistic. The individualistic

well–being is called Egoistic Hedonism. It teaches that the agent must, or ought to pursue, his own happiness. The latter is called universalistic Hedoism, which regards universal happiness as the end. Only the German school of rationalistic idealism sees happiness in the freedom by knowledge.

Now let us turn to the East. The earliest school that has attempted to tackle this problem, systematically is the Samkhya school of Kapila. According to this school, Summum Bonum is freedom from pain. Pain is threefold :—1 the Internal (Adhyatmic) 2 the External (Adhibhautika) and 3 the Divine or superhuman (Adhidwaika). Of these the internal is twofold–bodily and mental. Bodily pain is caused by the disorder of the universal humours, wind, bile, and phlegm; and mental pain is due to perception of particular objects. The external pains are caused by men, beasts, birds, reptiles, and inanimate things. The superhuman pains are due to the evil influence of planets spirits, good etc. Release from all these kinds of pains is the end of human life. That constitute final beatitude. The spirit experiences pain on account of its being under the influence of nature. If the spirit isolates itself from the influence of nature, it becomes free from pain. So spirit's isolation from nature is the liberation according to the Samkhyas. When the spirit realises the real character of nature, it ceases to operate its influence upon him. Pantajali said that the means of freedom from pain lies in the exercise of control over mind and senses It is the want of control over these that is the cause of all troubles in the world. The logicians (Naiyayika) assert that the knowledge of right kind which enables a man to discriminate what is ephemeral from what is permanent can help him to secure liberation from pain. That is the view of the Vaisheshika also. The Naiyayikas lay emphasis upon correct knowledge, arrived by logical methods of perception, inference, analogy and the verbal authority. The Vaishishikas require the knowledge of seven subjects such as substratum, quality etc., which will explain the real nature of the things in the world. Jaimini required performance of sacrifice as a means to the liberation of Pain. Badrayan, the author of Brahman Sutras,

indicated the knowledge of Brahman, the supreme spirit for the achievement of the above end. Buddhism sees a means in self-effacement and Jainism in self-control and penance. To Shankaracharya, liberation is the removal of nescince by means of the knowledge of Brahman. Ramanuja couples the knowledge with work for that end. Thus various ways are suggested for liberation from pain, by different schools. Vallabhacharya, the author of Tattva Dip Nibandha undertakes here to offer solution from his own point of view. For the sake of convenience, he divides his work into three chapters (1) शास्त्रार्थ (2) सर्वनिर्णय (3) भागवतार्थ. In the first chapter he gives the interpretation of the scriptures; in the second, his verdict on the character of the various scriptures, and in the third his exposition of the underlying meaning of Bhāgwat.

The first chapter contains 104 verses. On each of these versers, he has written his own commentary called प्रकाश, which elucidates in an explanatory manner, what he has stated concisely and pithily in the verse-part. To make clear the प्रकाश portion, Shri Purushottamji has written very able and learned commentary called आवरणभङ्ग which means breaking or removing of the veil. The obscurity of the thought in Vallabhacharya's Prakasha is the veil, which he has removed by his commentary.

The first verse of the first chapter, he devotes to the salutation of Lord Krishna, whom he regards as the Supreme Lord. In the second Verse he stated the problem of this work. It is as he says, 'emancipation.' Only the Sātvik and the votaries of God, are entitled to it. It is for them that he undertakes to consider that problem in this work.

Every philosophical problem should be approached from four points of view viz. (1) प्रमाण (2) प्रमेय (3) साधन & (4) फल. Here eman

---

Footnote:—In the works of न्याय, this knowledge consists of the 16 topics viz. प्रमाण proof प्रमेय that which is to be proved, संशय doubt, प्रयोजय motive, दृष्टान्त instance, सिद्धान्त demonstrated truth, अवयव member of a regular syllogism, तर्क reasoning by reduction to absurdity, निर्णय ascertainment, वाद disquisition, जल्प wrangling, वितण्डा cavilling, हेत्वाभास fallacious reasoning, छल perversion, जाति futility, निग्रहस्थान unfitness to be agreed with.

cipation is the fruit. Its real character should first of all be known by means of proofs. That will come under the Pramana section. Then the question of the main objects of knowledge, worth knowing will be discussed in the Prameya section. Then the various means for the realisation of ultimate fruit will be explained under the Sādhana section. In the fruit section, the real nature of fruit will be explained. The first chapter i. e. शास्त्रार्थप्रकरण deals with the Pramāna.

Pramāna means 'proofs of knowledge.' प्रमाण is defined as प्रमाकरण an instrument of knowledge. प्रमा is explained as यथार्थानुभव i. e. it must be direct cognition free from doubt, perversion of facts or false reasoning.

The यथार्थत्व of अनुभव is explained as तद्वति तत्प्रकारकत्वम् for instance रजत 'silver' has रजतत्व 'silverness.' So when we say रजत is रजतत्व, it is यथार्थ (exact) cognition. The word करण means साधकतम कारण i. e. the cause that is most essential in producing a certain result. So anything that is most essential in exact cognition of the object is called प्रमाण.

Here the question to be decided is what should be our प्रमाण in the right appreciation of our problem of emancipation and understanding the ultimate reality of the world viz., Brahaman.

In V. 7 Vallabhacharya mentions only शब्दप्रमाण as valid, (शब्द एव प्रमाणम्). The materialist (Chārvaka) recognises only प्रत्यक्ष, the Jainas and the Vaisheshika schools recognise प्रत्यक्ष and अनुमान. The Madhavas also recognise only two प्रमाणs but they are प्रत्यक्ष and शब्द. The Samkhya and the Yoga systems and also the followers of Ramanuja and the Jarannaiyayikas recognise अनुमान, प्रत्यक्ष and शब्द. The oldest and the most modern Naiyayikas and the followers of the Maheshvara school recognise उपमान in addition to the three named above. The Mimansakas of the Prabhakar School add अर्थापत्ति as the fifth. The Mimansakas of the Kumaril Bhatt and the Advaita-vedantins recognise one more, viz. अनुपलब्धि or अभाव. The number of प्रमाणs reaches eight in the case of the Pauranikas who add संभव and ऐतिह्य to the list. Some Tantrikas recognise चेष्टा also. Others add प्रतिभा to the list, and thus the total reaches ten. Shri Vallabhacharya rules out all except शब्द, because except प्रत्यक्ष and अनुमान, others are included

under any of the first three. For instance संभव means probability. This is included in inference. The fact of probability depends upon the statement, to be understood by inference. What is called चेष्टा is humour.

It is mere continuity of a vague assertion of which the original source cannot be traced. It is open to doubt. So when it is open to doubt it is not a valid means of cognition. If however the original source is known and known to be trustworthy then, it is a case of Verbal Cognition (शब्द) pure and simple. Similarly ऐतिह्य becomes a case of शब्दप्रमाण if it is given by a trustworthy person, otherwise it is no प्रमाण at all. प्रतिमा when it is a correct word it is included under प्रत्यक्ष and अनुमान, other wise it is not valid.

Thus having ruled out संभव, चेष्टा, ऐतिह्य and प्रतिमा we shall consider उपमान, अर्थापत्ति & अभाव. उपमान means 'Analogy'. It is illustrated by the example, "As the cow, so the gavaya". Gavaya is an animal, which resembles a cow. The knowledge of the Gavaya here is got from the words 'As the cow'. Therefore it is included under verbal cognition. Also here when we first see the animal Gavaya, we at once remember the cow which is seen. So it is perception which is here instrumental in giving us the knowledge that the animal like cow which we see is Gavaya. Or it can be included under Inference. Mr. Ganganath Jha in his translation of Tattva Kaumudi explains it thus—"When experienced persons use a certain term in reference to a particular thing, it should be regarded as denoting it—specially when there is no function other than direct denotation as is found in the well-known case of the term 'Cow' applied to the animal genus 'Cow' (Major Premise).

The term Gavaya is used (by experienced persons) in reference to the animal similar to the cow (Minor Premise). Therefore the term gavaya must be regarded as denotative of that animal (Conclusion).

Thus this cognition is purely inferential. So this is rejected. Shri Purushottamji also in his Prasthān Ratnākar rejects it as an independent proof. (उपमानं तु न मानान्तरम् ।)

अर्थापत्ति means 'presumption'. The Naiyāyikas reject it because they maintain that its function is performed by a व्यतिरेकयनुमान. The

example cited here is पीनो देवदत्तो दिवा न भुङ्क्ते 'Fat Devadatta does not eat by day'. Fatness is the result of eating. Now if the man does not eat by day, he must be eating by night. So ultimately what is called 'Presumption' becomes the case of inference. Similarly अनुपलब्धि or अभाव absence, becomes the case of perception. Because in the case of latter, although there is no direct contact between the object and the senses, yet there is comprehension of the absence of an object through the medium of विशेषण विशेष्यभाव. The absence of the jar, at a certain place is not anything distinct from particular modification of the place itself in the form of vacancy; all faculties with the sole exception of the Sentient Faculty—are consequently undergoing modification and all these diverse modifications are perceptible by the senses; hence there can be no object.

So out of the list of 10 प्रमाण, only three remain to be considered, प्रत्यक्ष, अनुमान and शब्द. Vallabhacharya believes only in the शब्दप्रमाण. Inference is dependent upon Perception. Inference without help of perception cannot give us knowledge. If the perception is invalid, the inference will be invalid. As inference is subordinate to perception, it cannot be accepted as an independent proof in the matter of the cognition of Brahaman. When we prove the statement viz. the mountain is fiery, we give smoke as its reason. But when we give that reason, we remember the cases of smoke always associated with fire. We had perceived on a former occassion smoke, arising from fire. We had perceived all that where there was no fire there was no smoke. We remember this knowledge of perception and with its help prove the case in question. So inference as an independent proof has no value. This being the case in the matter of the knowledge of Brahman it is not accepted. Because it requires direct or indirect contact between the senses and the object to be cognised. Brahman cannot be thus cognised. Moreover perceptual cognition is very often erroneous, due to the defective function of organs. So it is also not accepted.

What is, then, this शब्दप्रमाण? It is the sentence of a trustworthy man. The word आप्त excludes all pseudo-knowledge. It should be self-sufficient in authority (तःस्वतःसिद्धप्रमाणभावं प्रमाणं T. D.). All verbal testimony is not accepted as शब्दप्रमाण, but only those that lead to the

knowledge of Brahman. Judged by this test, our author mentions only the following four scriptures as the testimony—the Vedas, the Gita (sentences of Lord Krishna), the Brahma Sutras, the aphorisms of Vyas) and the Samadhi Bhāsha of Bhagvat. The Jaiminiya Sutras are also to be included in this list if they do not conflict with these.

In the Bhagvat, there are three kinds of languages. One is called Loka Bhāsha i. e. language similar to that used by worldly poets like Kalidas etc. The portion which contains description of time, place, fights etc. treated as लोकभाषा. In the Prakasha it is illustrated by the line अथोषसि प्रवृत्तायाम् etc., i. e. when it was morning. Such descriptive passages do not add to the knowledge of Brahman. Hence it is not included in the category of word 'proof.' The other kind of language is called परमतभाषा i. e. the language in which the opinions of others are mentioned as in the example 'श्रुतं द्वैपायनमुखात्'. 'This was heard from the mouth of Dwaipāyana.' This has no value for the knowledge of Brahman. Only the portion called Samadhi Bhasha is useful to us, because, in it, the truth, experienced by the author in his state of meditation is depicted. It being so, it can serve as a valid proof. Shri Vallabhāchārya explains the word Samadhibhāshā as समाधौ स्वयमनुभूय निरूपितं सा समाधिभाषा. Such truth can stand all tests. It can never be erroneous. So in the matter of proofs, Vallabhacharya accepts only शब्दप्रमाण that which gives us the knowledge of transcendental subject i. e. Brahman and of this only.

The Vedas consist of two parts:–*1 Purva Kanda 2 Uttar Kanda. The former means samhitas and Brahman works, the latter means Aranyakas and Upanishads. The subject of the former is Sacrifice and of the latter 'Knowledge of Brahman'. According to Vallabhacharya entire Vedas consisting of the above two parts and also of Arthavada etc. becomes Verbal Recognition. Jaimini will accept only the first part of the Vedas and reject the second as of no use for religious life. Shankaracharya on the other hand accepts only the latter and rejects the former as being useless. But Vallabhacharya accepts both. He does not take the Veda by half. To accept one part and reject another, is nothing but having the

Vedas or cutting a body into two parts. In Vallabhacharya's opinion, both the portions are important and complementary of each other. In all these four works, the principal subject dealt with is Brahaman. So whatever doubts we have about Brahman should be solved by these four works. These works are not to be taken as separate proofs. Each succeeding work should be regarded as supplementary of each preceding one. Any doubt arising about any point discussed in any preceding work should be removed by reference to the succeeding work:—(उत्तरोत्तरं पूर्वपूर्वस्य संदेहवाहकं प्रकर्षेण कीर्तितम्।) For example if one, while reading the Shruti passage अपाणिपादो जवनोग्रहीता ("He is without hands and feet and yet He runs and holds"), has a doubt whether human hands and feet are denied here to Brahman or it is a general denial; then that doubt should be solved by a passage of Gita viz. सर्वतः पाणिपादान्तम् etc. (He has hands and feet etc. every where). Similarly if doubt arises from the passage of Gita, it should be removed from reference to the Sutras of Badarayan and any doubt in that should be cleared from reference to Bhagawat.

The Manusmriti and other Smritis are also authentic if they are not contradictory to the spirit of the Veda (वेदादिना अविरुद्धमेव मन्वादिकं प्रमाणं). But if it is asked, what should be done if there is in some portion consistency and in some contradiction? In that case our author says that it should be rejected क्वचित संवादः क्वचिद्विरोधः। इत्युभयसंभवेत्वप्रमाणमेव Anything contrary to the meaning of the Vedas should be discarded.

Having mentioned the names of scriptures which he accepts as proofs of verbal cognition; Vallabhacharya says that all these works are unanimous in character in the matter of the knowledge of Brahman. Their principal meaning is God, the highest entity. That God is represented under various names in these works. In the Purva Kanda of the Vedas, He is represented as 'Sacrifice', in the Uttarkanda as Brahman, in the Smruti works as Parmatman and in Bhagvat as Bhagwan or Krishna (v. 6, and v. 12). These different names do not imply different Gods. God is one but is comprehenced differently. Work and knowledge are the powers of God. He reveals his power of works through sacrifice which is God's form. The

power of knowledge is revealed through his form of Brahman—(यस्सर्वज्ञस्सर्वशक्तिरिति श्रुतेः ज्ञानक्रियोभययुतः सर्वेषामर्थः । तत्र क्रियायां प्रविष्टः क्रियारुपौ यज्ञात्मा पूर्वकाण्डार्थः । ज्ञानेप्रविष्टो ज्ञानात्मा ब्रह्मरूप उत्तरकाण्डार्थः ।) As the Purva Kanda of the Vedas reveals only sacrifice—as part of God, it is partial revelation of the conception of God. Similarly the Uttarakand is partial, being confined only to the knowledge-aspect. But Bhãgvata exhausts the full conception of God:—the work-aspect as well as the knowledge-aspect. It is therefore complete exposition of God. In that work, God's manifold sports are described exhaustively. So to understand the real conception of God, it is necessary that we should consult the Bhāgwata without which our knowledge of Brahaman will be only one-sided. The Vedas consider God analytically but the Bhāgwata considers it synthetically. It says that God is capable of assuming many forms. Everything that we see is God. Nothing exists outside God. So even sacrifice and knowledge aspects are not separate from God. They both exist in Him. Thus the conception of God is considered synthetically by the author of Bhāgwata. So for thoroughness in the comprehension of God, we must betake to Bhāgwata. It cannot be dispensed with it. No doubt Gita and Brahma Sutras give the knowledge of Brahman; but they do not describe the bliss parts of God. For this reason Vallabhacharya adds Bhagvata to the list of the verbal proofs. Shankaracharya accepts only the Vedas, Gita and Brahma Sutras, but Vallabhacharya is not satisfied, with these three only. So to make the list complete, he adds Bhāgvat.

In these scriptures three different means for reaching God have been mentioned. In this section, Vallabhacharya only gives a cursory glance of them. He reserves them for detailed discussion in the second section. The three means are work, knowledge and devotion. Ordinarily they are supposed to be different means Vallabhacharya also regards them different, but he says that their ultimate goal, when considered in their real light is one and the same. Jaiminiya lays stress upon work only as the path to reach summum bonum, and Shankaracharya upon knowledge only. Ramanujacharya harmonises both these into one conception of worship. The teachers of the

Devotional sect regard devotion as the only proper means. Thus divergent opinions prevail among the philosophers and thinkers regarding the adequate means of reaching God. Each school sticks to one particular means, which it considers to be the best of all the means. According to Vallabhacharya, each one of these means should be harmonised with others, for the thorough comprehension of God. Each one taken separately is not sufficient to enable a man to march onwards on the path of spiritual progress. Moreover for the right understanding of any thing, we must look at it from two points of view, exterenally and internally. The external view will reveal the object only superficially i. e. only the outside of it as it appears to the external senses will be known. This can be known when the object is viewed intrinsically. Our conceptions of work, knowledge and devotion should be viewed from both the sides. Mere internal view will not be adequate to give us complete truth. To say that only work is good, or knowledge is good does not give us the whole truth. The advocates of work or knowledge or devotion did not look at the problem internally. Hence they have erred in their judgment in regarding the particular means which they advocated as par excellence. Vallabhacharya examines the problem, internally. In his examination, he finds that really speaking there is no contradiction between these means. The contradiction that appears to us is only apparent, not real, because we look at the problems, from one angle of view i. e. from external view. But if we look at them from the other view, we shall understand their real nature and then the apparent contradiction will at once disappear. So, in Vallabhacharya's judgment these three different means can be synthesised into one. Really speaking if we speak of our life in terms of geometry, then it should be conceived as a triangular figure–having three sides of work, knowledge and devotion. These sides must meet each other at their ends where the sides cease to exist separately. They are absorbed in making a figure called a triangle. In other words work, knowledge and devotion are necessary to make life. These three concepts should be merged each into another. So that life is not this or that, but sweet

harmonious amalgamation of all these–which will form one means of reaching God. Although Vallabhacharya has soft corner in his heart for devotion, he does not disregard other two. In verses 20–21–22, he explains the real meanings of work, knowledge and devotion. In ज्ञाननिष्ठा तदा ज्ञेया सर्वज्ञो हि यदा भवेत् । He explains the real nature of knowledge. What is knowledge? Is it one derived from pondering upon the sentence तत्त्वमसि etc.? No, such knowledge cannot reveal Brahman. It can simply give verbal knowledge but cannot reveal God. God is the ultimate goal of each means. If knowledge is unable to take one near God, it is useless. It is not worth its salt. The end of knowledge will be secured, if the knower has become possessed of the knowledge of all i. e. God. He must through knowledge realise the fact that in all objects there is only one thing. And that thing is God. The different objects that we see are His diverse forms. Behind these diverse forms, there lies the supreme entity of God. When one realises this fact i. e. sees unity in the midst of diversity, is said to have got real knowledge. So in short, knowledge has its value if it enables one to realise the unity. Otherwise it is useless. It must make the knower understand that God is omnipresent. It brings home to our mind that He is everywhere. Such knowledge is necessary for one's seeking God. Similarly work is not mere sacrifice and the rituals. His idea of work is explained in the line 'धर्मनिष्ठा तदा ज्ञेया यदा चित्तं प्रसीदति ।' When the mind of the person becomes calm we must know that he has got the real sense of work. According to this view, the test of धर्मनिष्ठा lies in its being capable of making a man's mind pacific and calm under all circumstances. Things might go wrong with him. The world may behave inimically towards him. All his hopes may fail and his plans may go amiss yet his mind remains cool and pleased. Its equipoise is never disturbed. The various distractions and troubles of the world will simply pass over the surface of the mind, but will not affect it even in the least. When the mind is so cultivated, it is said to have acquired the real purpose of work. One who acquires such an attitude of mind sees the hand of God behind all the worldly

events. He will regard the world as theatre in which God enacts various scenes Himself assuming various forms in order to play the roll of various characters. So the happiness or misery, joy or sorrow, profits or losses have no meaning at all.

These are the external changes. This being the conviction of one devoted to the ideal of work, he never lets his mind ruffled. Tranquility and placidity is the test of the ideal of work. This is the underlying meaning of work. Such an ideal has its place in life. It is essential like knowledge.

Similarly the ideal of devotion is essential. But it is not simply 'love'. It connotes a great deal. He explains it in the line भक्तिर्नित्या तदा ज्ञेया यदा कृष्णः प्रसीदति. When Krishna is pleased, the ideal of devotion should be supposed to have reached completion. The test of knowledge is सर्वज्ञता, (knowledge of all) that of Work चित्तप्रसन्नता (placidity of mind) and that of devotion, कृष्णप्रसन्नता (grace of the Lord). If the knowledge does not conduce to the state of knowing God in all things, it is of no use. If the sacrifices etc. which we understand as work, do not free the mind from passions of greed etc. and make it placid, then they are not worth their salt. The ultimate object of work is to make a man resort to the service of God. (यज्ञादेर्भगवत्पूजार्थस्य स्वरूपज्ञानेन वृथाकरणात्). The devotion has its value only if through it a man becomes recepient of the grace of God. These are the three ideals of life, though treated separately, but really speaking they are one. They are rather stages on the path to reach God. The stage of knowledge is the first one, that of work (services) is the second one, and that of devotion the third one. That is why Vallabhacharya mentions knowledge first in his Karikas. His message is that a devotee should cultivate all these ideals to perfection in order to reach the Summum Bonum. These three ideals must be merged one into another, to evolve out of that merging a new beautiful life of a devotee. So according to him, nothing among these ideals is antagonistic to each other. In other words the merging of life of a devotee is the complete ideal of the knowledge, work and devotion into each other. But these ideals should be understood in their real significance which are conveyed in 'सर्वज्ञता, चित्तप्रसन्नता and कृष्णप्रसन्नता'.

In the absence of the fusion of these ideals, his life should be understood as 'Imperfect' and our author brings home to our mind by pointing out the futility of these separate ideals. (निष्ठाभावे फलं तस्मान् नास्त्येवेतिविनिश्चयः T. D. v. 21), In the प्रकाश, he explained this point by saying that just as a man who wants to cross the river must throw his body into it otherwise he cannot cross it, so also, one must throw one's whole heart and soul into the realisation of these ideals otherwise the end for which the ideals are meant will not be secured (न वा नदीतरणार्थं प्रवृत्तो हस्तमात्रावशिष्टेपि निमग्नः पारगमनफलं प्राप्नोति).

After having considered the ideals and their real nature, he tells us how to realise these ideals. The realisation of the ideals depends upon the suitability of the surroundings but in modern times it is not possible. Environment is not congenial to men in all the cases. What 'then' under these circumstances should be done? To that he replies that even under most unfavourable, circumstances there is no need of becoming dependent. If it is not possible to practise the means preached by the scriptures, men should at least be devoted to Lord Krishna. His devotion is quite sufficient. This view he expresses in verse 13. Even the Kali age which is regarded as not favourable, will be favourable. But when? only if a man resorts to Krishna and dedicates himself to his service. So there is no need to be pessimistic. All the scriptures teach this: Those who interpret the scriptures this way, are said to have understood the meaning of the scriptures, others fail to understand them. If the interpreters of the scriptures tell anything contrary to this; they should not be listened to.

But what is this highest entity called God or Brahman? The author answers the question first by giving the कार्यलक्षणा of God and then by स्वरुपलक्षणा. By कार्यलक्षणा we mean, the concept of God' as expressed in the term of कार्य i. e. effect viz. world. The author says that if you put a question 'What is God?, then, I say that He is the creator of the world and the souls. The author of the Brahman Sutras also pursues this method of describing Brahman, in his second aphorism जन्माद्यस्य यतो i. e. God is one from which the world originates in which it exists and into which it finally is absorbed.

So in the opinion of our author, the world and the souls are creations of Brahman. He is the material cause as well as the efficient cause. In order to understand the relation subsisting between the cause 'Brahman' and its effect 'the world' let us understand what is meant by a cause.

The word 'cause' is defined in Tarka Sangraha as यस्य कार्यात् पूर्वभावो नियतोऽनन्यथासिद्धश्च तत् कारणम्. A cause is that which preceding its effect is invariably concomittant with it and at the same time is not proved to be an unessential and accidental circumstance i. e. three essentials constitute our notion of a cause 1 Priority to effect 2 Invariability with it 3 its non-accidentality.

The requisite priority excludes effect from being covered up by a cause. The invariabilily excludes all the accidental circumstances. In the production of a piece of cloth, an ass may by chance happen to bring the threads out of which cloth is to be made. Here although the ass exists before the cloth, still it is not the cause owing to its want of being invariably associated with the cloth. We cannot say that for the production of a cloth, the ass is necessary. All that is required is threads. They may be carried by an ass or by any other means. The priority of the ass being accidental, he is not a cause.

Again, the cause may be prior, and an unvariable concommitant, yet it is not sufficient to be a cause, without being not unessential and accidental circumstance. The thread of colour does exist before and is invariably connected with a piece of cloth. For this reason it may be the cause. But it is not so. Because the colour of the threads exhausts its causal power by contributing to the production of the colour of the cloth. In other words, the cause must be अनन्यथासिद्धः.

Having thus defined the cause, the author of Tarka Sangraha says that they are three kinds of causes समवायि, असमवायि, निमित्त. The Vedantins accept only the first and the last. समवायिकारण is the material cause, and the निमित्तकारण is an efficient cause. The first is defined as यत्समवेतं कार्यमुत्पद्यते तत् समवायिकारणम्.

It is explained by the illustration of threads which constitute the material cause of the cloth (तन्तुष्वेव हि पटः समवेतो जायते न तुर्यादिषु). Here the cloth is in an intimate ralation with the threads. The

relation between the material cause and its effect must be intimate (समवेत). Relation of threads with the loom is that of simple conjunction (संयोग). It is intimate relation and not conjunctional relation that is required between a material cause and its effect. This intimate relation subsists between the two अयुतसिद्धि objects i. e. objects out of which one continues united with the other so long as the other exists. This is in accordance with the views of the Naiyayikas. But Purushottamji in his Prashthan Ratnakar defines material cause as विलक्षणतादात्म्यसंबन्धेन यदाश्रयं कारणं भवति तत्समवायिकारणम्. The समवाय relation is nothing but तादात्म्यस्यैव नामान्तरम्. The yarn is the material cause of the cloth because it is yarn that becomes manifest in the form of cloth. Cloth is nothing but yarn in a transformed condition i. e. the essence of the effect is the same as cause. So when an effect comes out from a cause, it means that the cause possesses that effect in it.

It is latent there, waiting for some external agency to bring it out. When it is brought out, it retains its character of the original substance. An ornament is an effect and gold its material cause. It is material cause, because gold possesses the same substance which is in gold. If the substance were not the same, the ornament would not have been made. So long the ornament remains, the substance of gold also remains. But when ornament is dissolved, the substance 'gold' is not dissolved. It remains the same in all its phases. So when any material retains its quality of 'Identity' between it and its effect, it is called a material cause. In other words that is the material cause which reveals its nature in the effect. This being the case, the material is always inherent in an effect. Without this cause, no effect is possible. The effect 'Ornament' is produced from 'Gold', because gold is inherent. The निमित्तकारण is the efficient cause. The goldsmith who makes ornaments is the efficient cause. For an effect, therefore, two things are necessary. One, the substance, out of which the thing is to be created, and the maker, who creates it in accordance with his plan. The former we call a material cause, and the latter, an efficient cause.

Let us try to understand what do these two mean? Are they both identical or different? Shri Vallabhacharya holds that in the case of the world and the souls, Brahman is both a material cause and efficient cause. We shall discuss here some important theories relating to this question.

The casuality of the world is attributed to Nature in the Samkhya System, and to atoms in the Vaisheshika System. In his Anubhashya, Shri Vallabhāchārya has proved the falsity of the Samkhyas' claim in favour of Nature, on the strength of scriptural evidence. Some of the chief points emphasised there in refuting the [1]प्रकृतिकारणता are as under.

(1) रचनानुपपत्तेश्च नानुमानम् 2–2–1. Prakriti according to Samkhyas is जड. The attribute of कर्तृत्व belongs only to चेतन. Therefore जड प्रकृति can not be a cause of the cosmos. (अतश्चेतनकर्तृकारचना नाचेतनेन प्रधानेन कर्तुं शक्या। तस्मात्कारणत्वेन प्रधानं नानुमातव्यम् ॥ अ. भा.।

(2) प्रवृत्तेश्च 2–1–2. If प्रकृति is admitted as a cause, the जीव's activity or engagement into various affairs of life would not be possible. The activity needs impulse from something, endowed with conscientiousness. But प्रकृति is destitute of such consciousness. So she can not be a cause.

(3) पयोऽम्बुवच्चेत्तत्रापि 2–2–3. This is advanced against the argument that प्रवृत्ति is possible in the case of प्रकृति. Just as waters present wonderful spectacle in the foam, by producing diversity of colours; in the same way प्रकृति will also manifest activity of its own accord. But this argument does not hold good. Even in the motion of waters, there is the hand of चेतन at work. It is चेतन that imparts motion. So the analogy cited does not support the causality of Prakriti.

(4) व्यतिरेकानवस्थितेश्चानपेक्षत्वात् 2–2–4. This is directed against स्वतः परिणामसामर्थ्य of प्रकृति. If प्रकृति be capable of evolving herself, then there will be no end of an effect i. e. cosmos. It will always continue. But we learn that just as the effect (cosmos) has its origin, so it has

---

1 This portion is taken from my book on "A PRIMER OF ANUBHASHYA".

ultimate end also. A time will come when this continuity will be disturbed. So it is wrong to hold that प्रकृति unaided by any other agency evolves cosmos out of herself. (प्रधानस्यान्यापेक्षाभावात्सर्वदा कार्यकरणमेव न व्यतिरेकेण तूष्णीमवस्थानमुचितम् । अ. भा.)

(5) अन्यत्राभावाच्च न तृणादिवत् ॥ 2-2-5 The सांख्यवादी seems to argue that grass-blades and leaves etc. grazed by cattle, turn themselves into milk. This turning is not due to any external agency. It happens in the natural course. In the like manner, प्रकृति is also capable of self-manifestation.

The Sutrakara challenges this argument by a meet counter-reply. "The turning into milk"; referred to above is not self-evident. It is caused by the action of चेतन which appeared in "grazing". If this turning into milk does appear only in a particular part of the body, why does it not appear in horns etc.? This proves that the position taken by the Samkhya is false. अन्यत्र शृङ्गादौ दुग्धस्याभावात् । चकाराच्चेतनक्रियाप्यस्ति ततश्च लोके दृष्टान्ताभावादचेतनं प्रधानं न कारणम् ॥ अ. भा.

(6) अभ्युपगमेऽप्यर्थाभावात् 2-2-6.

To establish causality of Prakriti it should not be said that like a cow going to her calf naturally of her own accord, Prakriti reveals activity for the enjoyment of पुरुष. Even if such an argument were offered, its validity at once falls down, owing to the absence of प्रज्ञाकारित्व in her. So mere प्रकृति can not be a cause of cosmos.

Now he procceeds to refute the causality of Prakriti, acting under the influence of Purusha.

(1) Even this position is not tenable. Prakriti and Purusha both together cannot aid each other in the production of the universe. A blind man may help a lame man and a lame man in his turn a blind man. Or to take another illustration, a piece of iron gets attracted towards a magnet, and a magnet in its turn towards a piece of iron. But such a relation of mutual aiding does not subsist between Prakriti and Purusha. If it is held that Prakriti works acting under the influence of Purusha, then this statement is subject to a flaw of अप्रयोजकत्व of Prakriti. Prakriti will cease to be

a प्रयोजक. Nor can it be supposed that this acting depends upon Prakriti, and consequently no force or impulse of creating or acting is derived by her from Purusha; because in that case, activity will continue forever and will never cease. This argument naturally presupposes the eternal relationship betweeu Prakriti and Purusha. But the Samkhyas do not believe this. The relation between them is not eternal. The union of Prakriti with Purusha is a cause of bondage. This bondage can be cut off, only when Purusha remains aloof from Prakriti. So it is fallacious to draw conclusion which is antagonistic to the Samkhya theory, in order to establish causality of Prakriti acting under the influence of Purusha. The sutra पुरुषाश्मवदिति चेत्तथापि 2–2–7 proves the falsity of the Samkhya theory.

(2) अन्यित्वानुपपत्तेश्च ॥ 2–2–8. Another flaw is pointed out in the above reasoning. If causality be attributed to प्रकृति and पुरुष, then one of them must be considered chief and another subordinate. Suppose some one holds that पुरुष is chief, then we must know that he indirectly lends support to or rather embraces ब्रह्मवाद. This means frustration of his cherished theories. Nor can he declare that Prakriti is chief and Purusha is subordinate. Such an assumption conduces one to the state of want of emancipation.

The sutra अन्यथानुमितौ च ज्ञशक्तियोगात् 2–2–9 does not permit one to draw such an inference so that it will not leave any doubts for any of the flaws, pointed out above. प्रकृति is destitute of the capability of knowledge. We are not, therefore, entitled to draw any inference of an opposite kind.

Thus, the Sutrakara rejects the Samkhya theory whole-some, as not deserving any amount of consideration in the matter of causality, because on examination, the theory is found defective and incompatible with the spirit of the श्रुति. Not only this, but there is a conflict even among the Samkhyas themselves. Some commonly known as निरीश्वरसांख्य's accept 25 substances, enumerated above; while others of the same group known as सेश्वरसांख्य's add ईश्वर and make the list of 26 substances.

What is an Atomic theory?

Next, the theory of the causality of atoms supplies the Sutrakara with a theme for consideration. The credit of propounding this theory belongs to Kanād. It is not only peculiar to him but is the distinguishing feature of his philosophy. These atoms take the place of Tanmātras in Samkhya philosophy. It is however not unknown in the Nyāya philosophy, yet it is not fully worked out there, as in the Vaisheshika works. In his analysis, he stops at one smallest point, beyond which he cannot carry on his analytical method. Without this admission, he is of opinion that a fault known as a regressus ad infinitum will result. "A mountain, he says, would not be larger than a mustard seed. These smallest and invisible particles are held by Kanād to be eternal in themselves, but non-eternal as aggregates. As aggregates again they may be organised, as—organic and inorganic. Thus the human body is earth organised, the power of smelling is the earthly organ, stones are inorganic". "As to atoms, they are supposed to form first an aggregate of two, then an aggregate of three double atoms, then of four triple atoms and so on. White single atoms are indestructible, composite atoms are by their very nature liable to decomposition, and in that sense to destruction. An atom, by itself invisible, is compared to the sixth part of a mote in a sunbeam".

This atomic theory, says the Sutrakara, fails to interpret correctly the doctrine of causality. The refutation of this theory is based upon the following arguments.

(1) No combination of atoms is possible. Two distinct atoms that unite with each other have no space in them. This want of space prevents their combination. So the theory of द्वयणुक, त्रयणुक's etc. is ludicrous. This is expounded in महद्दीर्घवद्वाह्वपरिमण्डलाभ्याम् । and उभयथापि न कर्मातस्तदभावः । 2–2–12 (अतो द्व्यणुकाभावः । 2–2–11 उभयथापि न परमाणु-संघट्टनम् । प्रदेशाभावात् । कल्पनामनोरथमात्रम् । अ. भा.)

(2) If atoms are eternal, there will be no dissolution of the universe. (Vide Sutra नित्यमेव च । भावात् 2–2–14) and the Bhāshyakāra's comments on it परमाणोः कारणान्तरस्य च नित्यमेव भावात्सदा कार्यं स्यात् । अ. भा.).

(3) We can not suppose that atoms possess form. If we believe that they possess form, then they would acquire ephemeral character. The Sutra रूपादिमत्वाच्च विपर्ययोदर्शनात् 2–2–15 is clear enough on this (यद्रूपादिमत्तदनित्यम् । परमाणोरपि रूपादिमत्त्वाद्विपर्ययः अनित्यत्वमपरमाणुत्वं च ॥ अ. भा.).

(4) This atomic theory is not accepted by all Vaidikās (अपरिग्रहाच्चात्यन्तमनपेक्षा ॥ 2–2–17).

Now we shall consider the Buddhistic theory. According to Buddhas, the combination of two things namely परमाणुसमूह and स्कन्धसमुदाय is the cause of bondage of जीव. परमाणुसमूह means पृथिव्यादिभूतसमुदाय, and स्कन्धसमुदाय is the collection of five स्कन्ध's—[1]रूपस्कन्ध, विज्ञानस्कन्ध, वेदनास्कन्ध, संज्ञास्कन्ध and संस्कारस्कन्ध. The combination of all these is the cause of the bondage of जीव's in metempsychosis. The separation of all these by the annihilation of each one of them means emancipation. This is the conception of emancipation according to the Buddhistic school. Bādarayan refuses to accept this theory of the dual combination of परमाणु समूह and स्कन्धसमुदाय on the ground that if it is accepted then all substances as well as Jivas according to Baudhas being ephemeral, it will not be possible for the Jivas to cut off the bondage of metempsychosis. The reasoning is this. In the first moment, according to this theory, Jivas and समुदायद्वय's will be produced. In the second moment, they will get united with each other. In the third moment, their union results into metempsychosis of the Jivas. But this is opposed to the fundamental doctrine of the Bauddhas who declare the momentariness of all things (जीवस्य समुदायद्वयस्य चोत्पत्त्यनन्तरं द्वितीयक्षणे सम्बन्धस्तृतीयक्षणे च संसारः स न संभवति सर्वेषामेव क्षणिकत्वाद् । प्रदीप on अ. भा.). The सूत्र, समुदायउभयहेतुकेऽपि तदप्राप्तिः 2–2–18 contains refutation of this theory. The disputant offers an explanation for his theory, by stating that, even though all things by nature are momentary, and that their existence ceases in the next moment, yet the things existing in a prior condition are a cause to those that usher into existence in a subsequent condition. Thus the continuity is never broken. This being the case, there

---

1 रूपस्कन्धः ज्ञानेन्द्रिय's; विज्ञानस्कन्ध अहमित्याकारमिन्द्रियजन्यं विषयविषयकं ज्ञानं विज्ञानं; वेदना—प्रियाप्रिय विषयानुभवजनितसुखदुःखादिविषयकचित्तावस्थाविशेषी वेदनापदवाच्यः; संज्ञा = सविकल्पकं ज्ञानं; संस्कार's रागादयः क्लेशाः मदमानमात्सर्यादयः उपक्लेशाः धर्माधर्मौ च (प्रदीप).

will be no end of the metempsychosis. But the Sutrakara is too bold to make allowance even for such an explanation. He therefore in इतरेतरप्रत्यक्षत्वादिति चेन्नोत्पत्तिमात्रं निमित्तत्वात् 2-2-19, boldly declares against this attitude of his disputant. The निमित्तत्व of these is accepted so far as उत्तरोत्पत्ति of things are concerned. In the case of समुदाय it does not permit any such admission; because want of stability of things prevents its afterconnection in a subsequent stage; and this makes the combination impossible. So the theory is not free from the flaw to which it is subjected above. The theory that the thing that is produced causes production of a subsequent thing, also does not hold good, because at the moment of its production, it is already destroyed. Moreover, if we accept that things are born, continue and get dissolved simultaneously in one and the same moment, the contradiction involved in it, becomes apparent. The attack of this point is an occasion for उत्तरोत्पादे च पूर्वनिरोधात् 2-2-20.

The बाह्यमत lays down two fundamental प्रतिज्ञा's in connection with this. The first one is called क्षणिकत्व प्रतिज्ञा which is expressed in सर्वं क्षणिकम्. Another one is expressed in चतुर्विधान्हेतून्प्रतीत्य चित्तचैत्या उत्पद्यन्ते. If in असति प्रतिज्ञोपरोधो यौगपद्यमन्यथा 2-2-21 the Sutrakara says that if the connection of the thing is admitted in the next moment, with another thing, then, the first प्रतिज्ञा will be violated. If it is not admitted then, it leads to the violation of the second. Thus the disputant is on the horns of a dilemma. He is placed in a very precarious position. So the assumption of his theory at once totters down.

Having thus rendered बौद्ध's position impotent as regards the production of things 'in the succeeding moment, the Sutrakara goes on attacking their position with respect to destruction of things'. This gives an occasion for the sutra प्रतिसंख्याप्रतिसंख्यानिरोधप्राप्तिरविच्छेदात् ॥ 2-2-22. This is principally directed against those Bauddhists that style themselves as Vaināshikas. They hold non-eternity of things. प्रतिसंख्या निरोधः is the intellectual destruction of things; and अप्रतिसंख्यानिरोधः is the contrary of it. But these kinds of destruction, upheld by the Baudhas, are not possible; because the continuity of things is not destroyed. The continuity persists even in succeeding moments.

The first निरोध is opposed to all reasons, because the things being momentary, cannot have any connection with their नाशक "destroyer". The second one also similarly falls to the ground. Thus the theory of निरोध "destruction" cannot be supported.

But the क्षणिकवादी's believe that emancipation results from the extinction of nescience. The Sutrakara says that even this is not true. The सूत्र "उभयथा च दोषात् 2–2–23, exposes the hollowness of their arguments. If the destruction of nescience, with all its attendants is admitted as not resulting from any motive then the utility of scriptural authority becomes questionable. If it be admitted to proceed from a deliberate motive, and a fair ground, it is not possible in view of the fact that in the system of the Baudhas, the object other than nescience as well as its effect is not accepted. (अविद्यायाः सपरिकराया निर्हेतुकविनाशे शास्त्रवैफल्यं, अविद्या तत्कार्यातिरिक्तस्याभावान्न सहेतुकमपि न हि वन्ध्यापुत्रेण रज्जुसर्पो नाश्यते, अत उभयथापि दोषः । अ. भा.) Commenting upon what has been said about आकाश by Baudhas in प्रतिसंख्या प्रतिसंख्यानिरोधद्वयमावरणाभावात्मकमाकाशंचैतत्त्रयमपि निरुपाख्यम्, the Sutrakara in the next sutra आकाशे चाविशेषात् states that what applies to निरोध does mutatis mutandis also apply to आकाश. Akasha is also like other substances. Moreover in a sentence like "स एवायं घट", we have the after–recollection of the object. This अनुस्मृति sublates the क्षणिकवादः.

विज्ञानवादी is also answered as follows in the नाभावः उपलब्धेः adhikaran.

(1) नाभावः उपलब्धेः 2–2–28. The विज्ञानवादी considers प्रपञ्च to be विज्ञानमयः. According to him, objects have got no external existence. But this non–existence of the objects cannot be accepted. Objects have their external existence. No body can deny this. (अस्य प्रपञ्चस्य नाभावः । उपलब्धेः । उपलभ्यते हि प्रपञ्चः । अ. भा. ।

(2) वैधर्म्याच्च न स्वप्नादिवत् ॥ 2–2–29. Even if one denies non–existence of प्रपञ्च, its unreality cannot be gainsaid. If this attitude be taken by विज्ञानवादी, the Sutrakara opposes it here. It is a wrong analogy to draw comparison between dreamy phenomena and external objects. Lapse of time does not exhibit any difference in the condition

of external objects like a jar etc. Their knowledge will be the same even after a lapse of time. In the dreamy phenomena, our experience is not of the same character. वर्षानन्तरमपि दृश्यमानः स्तम्भः स्तम्भ एव । अ. भा.).

(3) न भावोनुपलब्धेः ॥ 2–2–30. As external objects have no existence, in the system of विज्ञानवादी, desires also have no existence. If however it is argued that desires are beginningless, the statement becomes liable to a fault of अन्धपरम्परा. Without object, there can be no desires.

(4) क्षणिकत्वाच्च 2–1–31. Desires can have no substratum, because आलयविज्ञान is momentary.

Thus both सौत्रान्तिक and विज्ञानवादी are firmly overcome by the Sutrakara. Their theory of असत्कार्यवाद is totally rendered useless.

The स्याद्वाद is also refuted in four aphorisms. The followers of स्याद्वाद are indifferent to external objects. They explain everything in accordance with what is called सप्तभङ्गीनय. The seven भङ्गि's (modes) are (1) स्यादस्ति (2) स्यान्नस्ति (3) स्यादस्ति च नास्ति च (4) स्यादवक्तव्यः (5) स्यादस्ति चावक्तव्याः (6) स्यान्नास्ति चावक्तव्यश्च (7) स्यादस्ति च स्यान्नास्ति चावक्तव्यश्च.

(1) नैकस्मिन्न सम्भवात् 2–2–23. This सप्तभङ्गीनय does not merit admission, since भाव and अभाव both expressed in the words अस्ति and नास्ति cannot be combined into one. The thing cannot be and not be at the same time. Existence and non–existence cannot belong to a thing at the same time. Either it *is* or it *is not*. (2) एवं चात्माकात्स्न्यम् ॥ 2–2–34. If one says that owing to its indifference to external state of objects, the above fault does not occur, the Sutrakara warns us that even if the above explanation were granted, the statement will not be entirely free from the fault pointed out above. In that case also it will prove non–existence of everything.

According to स्याद्वाद. the size of soul is in proportion to the body. If the body is big, the soul is big, if it is small, the soul is small. This is hardly believable in view of the fact that, owing to unequality of all bodies, all the souls proportionately will be proportiontely unequal. (अथवा शरीरपरिमाण आत्मा चेत्तदा सर्वशरीराणामतुल्यत्वादात्मनो न कात्स्न्यं न कृत्स्न-शरीरतुल्यत्वम् । अ. भा.)

(3) न च पर्यायादप्यविरोधो विकारादिभ्यः ॥ 2–2–35. It should not be said that souls expand and contract like the limbs of the body. If it were so, then, आत्मा must be believed a विकारी substance (capable of undergoing modifications).

(4) अन्त्यावस्थितेश्चोभयनित्यत्वादविशेषः । 2–2–36. To avoid above faults, one should not hold permanency of अणुत्व or महत्त्व. Because even this does not establish शरीरपरिमाणत्व of body. This gives a final stroke to स्याद्वाद.

The conception of ईश्वर figures prominently in the system of Patanjali, who added ईश्वर as an extra entity to the list of 25 entities, accepted by the Samkhyas. Kapil, however, does not advance any arguments to disprove the existence of God. What he says is this, that–and in this respect he does not differ much from Kant–there are no logical proofs to establish that existence, but neither does he offer any such proofs for denying it. This position is bettered by Patanjali in the Yoga philosophy. The question of the existence of a Deity has arrested the attention of Gautam also; but only incidentally. "It comes in when a problem of the Buddhists is under discussion, namely, whether the world came out of nothing, and whether the manifestation of anything presupposes the destruction of its cause. This is illustrated by the fact that the seed has to perish before the flower can appear. But Gautam strongly denies this, and reminds the opponent that if the seed were really destroyed by being pounded or burnt, the flower would never appear. Nor could it be said that the flower, if it had not existed previously, destroyed the seed, while if it had, it would have owed its existence to the simple destruction of the seed. Therefore he continues, as nothing can be produced from nothing, nor from an annihilated something, like a seed, the world also cannot have sprung from nothingness, but requires the admission of an Ishvara, the Lord, as its real cause. And this admission of an Ishvara, even though in the capacity of a governor rather than of a maker of the world is confirmed by what was evidently considered by Gautama as a firmly established truth, namely that every act of man invariably produces its result, though not by itself, but under the superintendence of some one, that is of Ishvara. We

then meet with a new argument, different from that of the Mimansakas, namely that, if previous work (Karma) continued to produce effect of its own accord, independent of supreme Lord, then, how shall we account for the fact that some good or evil deeds of men at times remain barren without producing their fruits?

This doctrine of ईश्वर is disapproved by the Sutrakara, who offers the following arguments.

(1) पत्युरसामञ्जस्यात् 2–2–37. ईश्वर cannot be acknowledged as a नियामक different from जीव's, because in that case the fault of "unequality" and "cruelty" will be attributed to ईश्वर. As this ईश्वर has the expectancy of कर्म's, his independence becomes doubtful.

(2) सम्बन्धानुपपत्तेश्च 2–2–38. जीव and ब्रह्म being विभु, the connection of unborn God with Jiva is not possible.

(3) अधिष्ठाननुपपत्तेश्च 2–2–39. ईश्वर cannot be imagined as a maker of the universe. Otherwise it will be inconsistent with the position assumed by the opponent.

(4) करणाचेत् न भोगादिभ्यः If कर्तृत्व be attributed to ईश्वर, then the senses will also belong to him; and this means He is subject to the experience of happiness and misery. This supposition reduces ईश्वर to a position analogous to that of a जीव.

These arguments prove the untenability of the ईश्वरवाद of Naiyayikas.

Shankaracharya explains the creation of the world by his theory of Maya. Absolute Brahman has nothing to do with creation. It is the work of Maya. On account of Maya, the creative activity is attributed to Brahaman i. e. Universe is the outcome of Maya. This doctrine is subject to the under–mentioned flaws:—

(1) If we suppose Maya to be the cause, then we shall have to suppose two principles existing simultaneously—(a) Brahman and (b) Maya. This means dualism, which is opposed to the philosophy of Mayavada.

(2) It is said by the upholder of the Maya doctrine that just as a man has erroneous cognition of a serpent in a rope lying on the ground, due to some optical defect; in the same way, it is due to Maya that one does see Brahman as the Universe. In fact, just as the serpent does not exist, so also the universe does not exist. Here it must be said that the analogy is false. In the illustration of a rope and a serpent, both the objects have forms, whereas in the example of Brahman and the Universe only the universe has a form. Now how can a Universe that has a form, be seen in Brahman that is formless? This is against common experience. Even the appearance must be of an object that has a form and not of one that has no form. Again in the case of illusion, this law operates, that the illusion is possible only if that object which has been previously seen. In the rope, the illusion of the serpent is possible, because the person who has that illusion has seen the serpent previously, but nobody has seen the universe, prior to its illusion in Brahman. The doctrine of Maya therefore is not tenable.

From all these theories, we learn that neither Prakriti nor atoms nor Maya becomes the material cause of Universe. Vallabhacharya considers Brahman as the material cause. According to him the universe is not an illusion or something wrongly conceived in Brahman. It is one that was latent in Brahman that has been brought out by Brahman for its pleasure. So the universe is not false. It is as real as Brahman. बौद्धs hold it real but their view is that existence comes into being from non-existence (असतः सत् जायते। i. e. an effect is an entity arising from non-entity). The Naiyayikas and Vaisheshikas maintain that it is a non-entity arising from entity (सतोऽसज्जायते). The Mayavada holds that the whole series of effects are only as apparent changes in the cause. एकस्य सतो विवर्तः न कार्य जातं वस्तु सत्।). So the universe according to him is unreal. The Samkhya System has repudiated all these theories and established the theory of an effect being an entity arising from an entity सतः सज्जायते।).

But in that system the universe is supposed to emanate from non-entity. The following are the chief grounds on which the existence of an effect is proved in that system.

1 What is a non–entity can never be made an entity i. e. that which has never existed can never be brought into existence. If oil were not contained in oil–seed, we could not have produced oil.

2 Effect is always in one way or another, related to the cause. If the cause is real, its effect must be real.

3 Prior to its revelation, an effect is always latent in the cause. The jar could not be made if it were not latent in clay. So if the universe were not in its cause, it could not have been manifested. Therefore the universe is real.

Vallabhacharya accepts the reality of the universe. As Brahman is real, Its creation is also real. It cannot be other than real.

In तदनन्यत्वाधिकरण, he says that the Sutrakara expresses his view on this knotty question on the strength of the passage of the Shruti viz. श्रुति "वाचारम्भणं विकारो नामधेयं मृत्तिकेत्येव सत्यम्" छां. (6–1–1). Some hold that the words आरम्भण and विकार etc. prove the falsity or unreality of the effect. This interpretation, according to Sutrakara, is a far fetched one and unwarranted by the wording of the श्रुति. This point is clearly hinted in the sutra तदनन्यत्वमारम्भणशब्दादिभ्यः 2–1–14. The purport of the श्रुति is to establish the oneness of or non-difference between the cause and the effect and not the unreality of the effect as alleged by Māyāvādin. The stress is laid upon अनन्यता between कार्य and कारण and not upon मिथ्यात्व of कार्य. The Bhāshyākāra commenting upon this sutra, makes the following observations upon the Māyāvādins for holding the theory of the unreality of cosmos. "ये पुनर्मिथ्यात्वं तामसबुद्धयः प्रतिपादयन्ति तैर्ब्रह्मवादाः सूत्रश्रुतिनाशनेन तिलापःकृता वेदितव्याः। अन्तःप्रविष्टचोरवधार्थमेवैष आरम्भः। अलौकिकप्रमेये सूत्रानुसारेणैव निर्णय उचितः। न स्वतन्त्रतया किंचित्परिकल्पनम्॥ न वास्मिन्नपि सूत्रे मिथ्यात्वार्थः संभवति। एकविज्ञानेन सर्वविज्ञानोपक्रमबाधात्प्रकरणविरोधश्च। त्रयविरोधभयपरित्यागेनैकमिदं सूत्रमन्यथा योजयन्नतिधृष्ट इत्यलं विस्तरेण॥ अ. भा. It will be realised from these comments that the theory of मिथ्यात्व is here strongly denounced by the Bhāshyakara. Not only its hollowness is exposed in all its nakedness but his challenge is thrown point blank back on him. In the example of clay, referred to in the above श्रुति, it is said that various names by which different objects created out of clay, are known are due to speech. Names and forms are called Vikaras (modifications). In the case of a

Jar, the thing that is clay is true at all times; but the fact that it has received the appellation of a jar is due to speech. In the same way, the differences or modifications such as Jagat, Jiva etc., that appear to our eyes are due to speech. They do not exist in the thing with which they are associated. In fact Jagat and Jiva are the parts of Brahman. For the sake of worldly transaction they are given distinct names as Jagat and Jiva. This does not make any fundamental difference in their essential form. The difference that appears between them and Brahman is simply nominal. Nobody can say against this, that even when one gives the name of a jar to a certain lump of clay, he is conscious of the conviction of its unreality; because the cognition of a jar is possible only in its existence and not in its non-existence. Even at a time when one has this cognition, the jar is there, nobody can deny its existence. The cognition arises from existence. Hence, it is beyond all shades of doubt, that the वाचारम्भण श्रुति propounds oneness with कारण (i. e. Brahman). Also the श्रुति "सदेव सौम्येदमग्र आसीत्। यदिदं किंच तत्सत्यमित्याचक्षते। (छां. 6-2-0), shows the reality of cosmos. Next the two sutras भावे चोपलब्धेः and सत्त्वाच्चावरस्य 2-1-15 lend further support to this.

असद्व्यपदेशाधिकरण further removes the misunderstanding arising from the word असत् in असद्वा इदमग्र आसीत्. The word असत् must not be construed so as to derive from it the sense of असत्त्व of कार्य. The real sense that can be attached to it is that of अव्याकृतत्व. The श्रुति does not mean "It was non-existent before" but "It was unmanifest". This sense is derived by connecting it with the remaining part of the sentence तदात्मानꣳस्वयमकुरुत. This sentence unquivocably declares that Brahman has manifested itself its own form in the universe. This is stated in असद्व्यपदेशान्नेति चेन्न धर्मान्तरेण वाक्यशेषात्॥ 2-1-17. The point is made more explicit by citing an analogous case of पट (पटवच्च 2-1-19. So long पट is folded, we can not possess definite knowledge about it; i. e. how long and broad it is. But if it be spread broadly we can know these details. In the same way, so long universe is latent in Brahman, we do not become conscious of its existence, but when it is revealed, we know it exactly what it is. So here the

existence of the universe is regulated by certain miraculous powers of Brahman namely, powers of revelation and non-revelation. The universe before its existance was latent in Brahman; but when Brahman wills to evolve it out for its sport, It through the instrumentality of its power known as 'revelation this', therefore, does not prove that it is not real. The word असत् in असदेवा इदमग्र आसीत् is used in the sense of अव्याकृत, unrevealed, It refers to the condition prior to the revelation of जगत् from ब्रह्मन्. It has nothing to do with the cognition of falsity of Jagat.

If it be argued, that Brahman alone can not be a cause of the universe; because there is an expectancy of other auxiliary causes; as in the case of a jar, a potter stands in need of such auxiliary causes, as a wheel, a stick etc. Against this, the Sutrakara cites an analogous case of milk. He says that just as milk, while getting itself converted into the form of "curds" does so of its own accord, without an expectancy of any other means, in the same way, Brahman also while itself getting transformed into the form of Jagat, does not stand in need of any other help. (उपसंहारदर्शनान्नेति चेक्षीरवद्धि ॥ 2–1–24). In देवादिवदपि लोके 2–2–25 he expounds the same truth. In the world, we see that the gods and the yogis perform wonders by means of their own powers, without being helped by others. If this is the case with Gods and Yogis, then what wonder is there if an extraordinarily wonderful power of creating everything out of Itself, unaided by others should be possessed by Brahman? (एवं ब्रह्माप्यनपेक्ष्य तत्समवायं स्वत एव सर्वं करोति । अ. भा.).

Brahman is endowed with all the powers. Nothing is wanting in ब्रह्म. The श्रुति "यः सर्वज्ञः सर्वशक्तिः सर्वकर्ता सर्वकामः (छां 3–14–2) declares ब्रह्म to be everything. The sutra सर्वोपेता च तद्दर्शनात् 2–1–30 is expressly clear on the सर्वधर्मत्व of ब्रह्म. Nor should it be said that as Brahman is destitute of senses, no कर्तृत्व must belong to it; because this point is already solved in 2–1–27. The Sutrakara bases all his evidence upon the authority furnished from श्रुति's. He refuses to believe in evidence other than that of श्रुति. The श्रुति's declare repeatedly that ब्रह्म is कर्तृ. On the strength of the scriptural evidence we must admit the reality of the world.

On the strength of the authority of the Vedic passages, and the Brhama Sutras, Vallabhacharya believes the world to be the कार्य of God. This is summarised in v. 27 in the line प्रपञ्चो भगवत्कार्यस्तद्रूपो मायया भवत्। The world is the creation of Brahman. So Brahman is an efficient cause. This is explained clearly in his gloss अयं प्रपञ्चो न प्राकृतः, नापि परमाणुजन्यो, नापि विवर्तात्मा, नाप्यदृष्टादिद्वाराजातः नाप्यसतः सत्तारूपः किन्तु भगवत्कार्यः परमकाष्ठापन्नवस्तुकृतिसाध्यः। Not only that it is the work of Brahman, but it partakes of the nature of Brahman. This is so; because Brahman has manifested itself in the form of the world. In other words the world is the visible form of Invisible Brahman. It is a material cause also. To suggest this, the word (तद्रूपः) is used in the verse. If the nature of the world (i. e. effect.) is not the same as that of Brahman (i. e. cause) then the existent might emanate from the non-existent (अन्यथा असतः सत्तास्यात्।). The question here arises, granted that the world is the work of Brahman how can such a world i. e. a finite and limited be created from one who is Beginningless and infinite. The answer is furnished by the word मायया in the verse. It is through the instrumentality of Maya, that this world has been brought out by Brahman. But what is this Maya? Is it jugglery? If it is so, then, the world being the creation of Maya, will be unreal. Shankaracharya understands the word Maya in the sense of jugglery, but Vallabhacharya says that it is wrong to characterise Maya as jugglery. Maya is nothing but one of the powers of Brahman and it is subject to the will of Brahman. Whenever Brahman wills to create the world out of itself for its sport, It manifests the world by means of Maya i. e. Power (माया हि भगवतः शक्तिःसर्वभवनसामर्थ्यरूपा।). So, whenever our author uses the word Maya, it should be understood in the sense of power of Brahman, which is capable of assuming any form according to Brahman's volition. The purpose of Brahman's creation is for sport (pleasure) (रमणार्थमेव).

In the second place, in the second line of the same verse, our author differentiates जगत् 'world' from संसार 'metempsychosis'. These two are often identified with each other by some thinksrs but it is wrong. There is a difference between जगत् and संसार. The former is the work of Brahman, created by its power (Maya). The संसार is the work of the

human soul owing its existence to nescience. Due to nescience the soul forgets her real nature and also relation with Brahman, and consequently imagines herself as the doer. Whenever a man does anything, he feels in his mind that it is done by him independently of any one. Thus he attaches much importance to himself, forgetting the Divine Power who is above him. Whenever he gets or acquires, anything he thinks it is due to his efforts and skill. This is because he is under the influence of nescience. This nesciennce is also Brahman's power. In fact, Brahman is the doer of everything, but as stated above, the man is so overpowered by nescience, that he wants to take credit upon himself for everything which is done by him, which in fact is due to the divine will. So प्रपञ्च is due to Maya and संसार is to nescience. Our author elucidates the difference between the two in the following words:—

तच्छक्ति. । मुख्यासु द्वादशशक्तिषु गणनात् । श्रिया पुष्ट्या गिरेति वाक्यात् । एवं सति स नैव रेमे तस्मादेकाकी न रमते स द्वितीयमैच्छत्, सहैतावानासेति श्रुतौ रमणार्थमेव प्रपंचरूपेणाविर्भावोक्ति वैचित्र्यं विना तदसंभवो यत., तत् तस्माद्धेतोरस्य **भगवतः शक्त्याऽविद्यया** जीवस्य संसार उच्यते न तु जायते । अभिमत्यात्मकत्वात् । असत्त्वेनास्य गणनात् । अज्ञानं भ्रमः । असदित्यादिशब्दा अहं ममेतिरूपे संसार एव प्रवर्तन्ते न तु प्रपञ्च इत्यर्थः ।

So from this, we learn that, it is संसार which is unreal and not जगत्. जगत् as said above is the work of Brahman, who creates it for its pleasure. Without diversity, pleasure is not possible. So the various objects and souls are created. Again the souls are subjected to the influence of nescience, so that they experience the condition of metempsychosis. When they realise their real form and relation to Brahman, by means of knowledge, nescience is removed and metempsychosis is destroyed. Thus संसार has उत्पत्ति origination and लय destruction; whereas जगत् has only आविर्भाव manifestation and तिरोभाव disappearance. संसार has its end, but जगत् has no end. The withdrawing of जगत् in Brahman is called an end but really speaking it is no end. It is a misnomer of the word to call it 'End'. It is also one way of Brahman to indulge in sport. Just as it creates the world for its sport, so also It withdraws it into Itself for Its sport. The first is the external sport, i. e. sport into Its visible form, 'world'.

The second is internal form i. e. in Its invisible form (यदा स्वस्तीच्छा, तदा प्रपञ्चरूपं स्वस्मिन् विलाप्य रमते।). Our author thus attempts to give us an idea of Brahman, by a method known as कार्यलक्षण. But the कार्यलक्षण does not enable a man to have any clear idea about the real nature of Brahman. because it is only an indirect way of describing it. So he makes an attempt to describe ब्रह्म by स्वरूपलक्षण। also Verse 25–26, describes Brahman's original form. There it is said, Brahman is all-pervading like the sky. It is enveloped by Its Maya (power). It is साकार because it has limbs such as hands, feet, eyes, and mouths in all directions. It stands pervading everything. It has infinite forms. Though It assumes infinite forms, Itself is indivisible. Brahman is possessed of three qualities सत्, चित् (consciousness), and आनन्द (Bliss). From the सत् part emerges the world, from चित् the human souls and from आनन्द, the Antaryamin. In the world, चित् and आनन्द are not revealed; and in the human souls, आनन्द is not revealed. In the Antaryamin form, although आनन्द is revealed, it is only in a limited measure. In fact, Brahman reveals Itself under the forms viz. the world, the human souls, and the inner souls (जडजीवोन्तरात्मेति व्यवहारस्त्रिधा मतः।).

In verses 31 to 33, the effects of two powers viz. knowledge and nescience are mentioned. In the first place it should be clearly understood that they are the powers of God (हरेः शक्ती) created by his own power only (माययैव विनिर्मिते). Under the influence of nescience the souls suffer humiliation, misery and state of bondage. Under the influence of the knowledge power, they get freedom from all kinds of worldly ills and realise the oneness of God. In the state of devotion, neither knowledge nor nescience can exercise their influence upon the souls. Then they become functionless. (भक्तौ सत्यामविद्यापि निवर्तते विद्यापि। अन्यथा नित्यमुक्ता न स्यात्। ते ऊभे जीवरूपस्यैवेशस्य भवतः, नान्यस्य जडांशस्यांतर्यामिणो वा।). In that condition, they experience the bliss of ब्रह्मानन्द which is higher than freedom.

Nescience has five constituents, each one of which is called अध्यास। They are देहाध्यास, इन्द्रियाध्यास, प्राणाध्यास, अन्तःकरणाध्यास, & स्वरूपाज्ञान. अध्यास means super-imposition. When one thing is imposed on another, it is

called super-imposition. Nescience creates such illusion on the soul, that the soul, who in fact is a part and parcel of Brahman, forgets her own real form and identifies herself with the body, the senses, breath, and the inner organ and forgets away her entire nature. Under the influence of देहाध्यास, the soul thinks that she is body. This is one kind of ignorance. Due to this, the man will say, 'I am fat or I am thin'. Really speaking fatness or thinness pertains to the body but the soul thinks that it belongs to her. Similarly when one says 'I am blind or I am deaf', the quality of blindness or deafness that pertains to senses is attributed to the soul. The ultimate result of nescience is to make the soul completely forget herself. These Adhyasas are the chains forged by nescience to keep the soul imprisoned in the worldly state. So long these chains are not broken, freedon cannot be secured by the soul. The chains are to be broken by knowledge. This is said in the line 'विद्यया अविद्यानाशे तु जीवन्मुक्तो भविष्यति।' Knowledge will not only destroy the nescience and show the path of freedom but it will also break the shell of the adhyasas.

Knowledge also has five constituents, namely renunciation, knowledge, discipline, panance and devotion. Renunciation means विषयवैतृष्ण्यम् aversion to worldly pleasures. Knowledge is explained as नित्यानित्यवस्तुविवेकपूर्वकं परित्याग।, i. e. abandonment of things, accompanied by discrimination of the permanent from the non-permanent. Discipline is एकांतेऽष्टाङ्गयोग and तपः is विचारपूर्वकमालोचनम् i. e. meditating upon God or it is एकाग्रतास्थिति, i. e. the state of concentration. Devotion is love. Each one of these marks a stage in the advance on the path of progress. In the first stage of knowledge, the man learns futility of the worldly pleasures, and so grows averse to them. Then he does knows what is worth having and what is not worth having. Only those things which are of permanent value are worth having to him. He will therefore set his mind upon such things only i. e. he will prefer spiritual life to the life of the worldly pleasures. This way he endeavours to control the minds. When the mind is perfectly controlled, he will concentrate his mind upon the Lord. After that in the last stage he loves God. The stage of love is the last phase of knowledge.

Then the knowledge is complete. Such knowledge will remove nescience and make the soul free from metempsychosis. (वैराग्यः सांख्य-योगौ च तपोभक्तिश्च केशवे । पञ्चपर्वेति विद्येयं यत्तां विद्यात् हरिं विशेत्).

It is said that as the world has emanated from Brahman so the souls have emanated from Brahman. The human soul is infinitesimally small (आराग्रमात्रः). Like perfume it pervades the whole body (गंधवद्व्यतिरेकवात् ।). Ordinarily it is atomic but when it acquires likeness of Brahman, it becomes all pervading (व्यापकत्वश्रुतिस्तस्य भगवत्त्वेन युज्यते ।). The main characteristics of the soul are discussed fully in the Brahma Sutras. We give below what Vallabhacharya says there about the nature and size of the soul and its relation to Brahman.

On the strength of the following grounds the व्यापकत्व of the soul is rejected and अणुत्व is established.

(1) ज्ञेत एव 2–3–18. Jiva has got knowledge as its attribute. This is confirmed by a श्रुति passage viz. विज्ञानमयः etc.

(2) उत्क्रान्तिगत्यागतीनाम् 2–3–19. The उत्क्रान्ति, गति and आगति are heard of Jivas. If we accept the व्यापकता of Jiva, it will conflict with the श्रुति passage. It, therefore, repudiates its व्यापकता and establishes its अणुत्व.

(3) स्वशब्दोन्मानाभ्यां च ॥ 2–3–11. In the श्रुति "स्वयं विहृत्य स्वयं निर्माय स्वेन ज्योतिषा प्रस्वपिति,, (बृ. 4–3–9) the word स्व indicates atomic measure of Jiva 'The sporting, here referred to, can not be that of व्यापक in a dream or of शरीरपरिमाण जीव. Further testimonies are furnished in वालाग्रशतभागस्य शतधा कल्पितस्य तु । भागो जीवः विज्ञेयः (श्वे. 5–8) आराग्रमात्रो ह्यपरोपि दृष्टः (श्वे. 5–6).

(4) अविरोधश्चन्दनवत् 2–1–23. Just as sandle paste applied to one part of the body spreads its effect throughout the whole body, in the same way, Jiva residing in one part, spreads its influence throughout the whole body. So there is no contradiction between अणुत्व of Jiva and सर्वशरीरव्यापकत्व of its चैतन्य.

(5) अवस्थितिवैशेष्यादिति चेन्नाभ्युपगमाद्धृदि हि ॥ 2–3–24. Jiva has got a particular place assigned to it where it does generally reside. This place is the heart. So it should not be said that in the case of

sandle paste, what is said above is true, because it has a particular place, but in the case of Jiva, it does not hold good. (अन्यत्रगम्यते जीवस्यापि स्थानविशेषः । हृदिहि । हृदि जीवस्य स्थितिः । श. भा.).

(6) गुणाद्वालोकवत् 2–3–25. Another example is given here to prove the अणुत्व of जीव and व्यापकत्व of its गुण. The form of Jiva is no doubt atomic. Only its चैतन्यगुण is व्यापक. This can be explained by an example of मणि. A precious stone called मणि is a small one, but all know how far its lustre does shine!

(7) व्यतिरेको गन्धवत् 2–3–26. From the above argument we learn that the quality cannot reside in a place away from its possessor (गुणी). The point that the Sutrakara touches here is exemplified by another apt illustration of "smell". The smell of flowers such as champaka etc. pervades a place other than their own. Similarly the quality of चैतन्य that belongs to Jiva also pervades all over the body. It is not restricted only to a small place called "heart" where Jiva resides. This is corroborated by यथा शुभ्रं संशुभ्रस्य वस्त्रस्यो वानि (ना. 21).

(8) तथा च दर्शयति. The pervasion of चैतन्य over the whole body is shown in आलोमभ्य आनखाग्रेभ्यः etc. 2–3–27.

(9) पृथगुपदेशात् 2–3–28. That चैतन्य is a गुण, is evident from its separate mention in प्रज्ञया शरीरं समारुह्य (कौ. 3–6). These arguments prove the statement that Jiva is atomic, and that its qualily (चैतन्य) is of the nature of pervading.

अणुत्व of Jiva further emphasised.

The objector again challenges the argument of Jiva's अणुत्व on the ground of तत्त्वमसि. In this, the identity between human soul and Brahman is established by resorting to what is called भागत्यागलक्षणा. The objector's point is that, if the identity of Jiva with ब्रह्म becomes obvious from this, how can Jiva be regarded atomic? This objection is removed by the Sutrakara in तद्गुणसारत्वात्तु तद्व्यपदेशः प्राज्ञवत् ॥ 2–3–29. The identity expressed in तत्त्वमसि relates to their गुण's. The prominent quality of ब्रह्म is आनंद. The Jiva has this quality latent in it. When this particular quality becomes manifest in Jiva, it acquires the position in which it resembles Brahman. This is what is

meant by तत्त्वमसि. It is the quintessence of their गुण's that is mentioned here. The sutra यावदात्मभावित्वाच्च न दोषस्तद्दर्शनात् 2–3–30 says the same thing. It is true that Jiva itself has got no आनंद in the state of worldly existence. But this does not mean that it is bereft of it altogether. The quality of आनंद is there, but it is not manifest. As पुंस्त्व of a man, which is latent in his childhood becomes patent in his manhood, so does this आनंदत्व which is latent in Jiva, becomes patent in its advanced condition when it once more becomes part and parcel of Brahman. This point is expressed in पुंस्त्वादिवत्त्वस्य सतोऽभिव्यक्तियोगात् 2–3–31. If, however, it is argued that even in the condition of mundane existence, Jiva has got this आनंद, then, we must admit that this आनंद does always exist. In that case, nobody can deny its existence. The admission of such an argument will conduce us to draw further conclusion that, if it is so, then there will be no metempsychosis at all. In the absence of metempsychosis, there will be no state of emancipation. So it must be admitted that जीव does not possess आनन्द. It is the chief attribute of ब्रह्म. In other words जीव is ब्रह्म minus आनन्द.

कर्तृत्व of Jiva.

Next the question of Jiva's कर्तृत्व is considered. We have seen above that according to Samkhyas, activity belongs only to Prakriti; but this theory of the Samkhyas is refuted by the Sutrakara in the first pada of 2nd chapter. Here he declares that the quality of activity is to be associated with Jiva. For this, he offers the following reasons.

(1) कर्ता शास्त्रार्थवत्त्वात्. Jiva is कर्ता because this is the sense of the scriptures that speak about ज्योतिष्टोम etc. ब्रह्म has no need to perform sacrifices, the Jada by nature cannot perform them. This being the ease all the ceremonies of various rites, described in scriptures will be useless. So we must infer that they are meant to be performed by the जीव only. This means that कर्तृत्व belongs to जीव. (जीवमेवाधिकृत्य वेदेभ्युदयनिःश्रेयसफलार्थं सर्वाणि कर्माणि विहितानि ब्रह्मणोनुपयोगात् । जडस्याशक्यत्वात् । संदिग्धेपि तथैवांगीकर्तव्यम् । अ. भा.).

(2) विहारोपदेशात् ॥ 2–3–34. Since विहार of Jiva is preached in a श्रुति like यद्यत्कामयते तत्तद्भवति, we infer the कर्तृत्व of जीव.

(3) व्यपदेशाच्च क्रियायां न चेन्निर्देशविपर्ययः ॥ 2–3–36. The passage of तै 2–5. "विज्ञानं यज्ञं तनुते कर्माणि तनुतेपि च corroborates the theory of कर्तृत्व of Jiva. Here by विज्ञान we should understand विज्ञानात्मा जीव. The performance of sacrifices is attributed to Jiva here. If, however, the above श्रुति be understood as conveying the meaning of the Sankhya, then the words of the श्रुति must be विज्ञानेन यज्ञं तनुते and not विज्ञानं यज्ञं तनुते. विज्ञान is identified with यज्ञ and it is an attribute of the जीव. It is the soul that is capable of performing यज्ञ and not the insentient प्रकृति.

(4) In यथा च तक्षोभयथा 2–3–40 it is stated that just as पाचकत्वादि belong to जीव; so does कर्तृत्व belong to him. Among पाचकादि we have some who simply do the work, and some who simply enjoy its fruit: In these instances, we see that कर्तृत्व and भोक्तृत्व do not belong to one individual. But the Sutrakara gives an illustration of a carpenter and states that जीव is both कर्ता and भोक्ता. A carpenter himself makes a chariot and enjoys a ride in it. Thus he is both कर्ता and भोक्ता. Similarly कर्तृत्व and भोक्तृत्व of Jive must not be questioned.

The question here arises, whether कर्तृत्व is the innate quality of Jiva or is transferred to Jiva from ब्रह्म? This is answered in the next adhikaran. The sutra परात्तु तच्छ्रुतेः 2–3–41. announces in clear and emphatic terms that कर्तृत्व is the attribute of ब्रह्म. It is transferred to Jiva from ब्रह्म. Jiva being a part and parcel of ब्रह्म, like other qualities such as ऐश्वर्य etc., this also comes to it from ब्रह्म. The श्रुति also says the same thing. Cf. यमधो निनीषति तमसाधुकारयति (कौ. 3–9). If this be made an object of attack, by declaring that, should the theory of the कर्तृत्व of ब्रह्म be accepted, then ब्रह्म will be open to a charge of unequality and cruelty. But the Sutrakara says, we need not fear such a thing. He is strong enough to render this attack ineffectual. In कृतप्रयत्नापेक्षस्तु विहितप्रतिषिद्धवैयर्थ्यादिभ्यः, he informs us that in granting fruit, ब्रह्म expects the agency of Jiva's कर्म. If a Jiva performs good deeds, ब्रह्म grants him good fruits. If he does bad deeds, the Jiva gets bad fruits. So ब्रह्म is not subject to the charge of वैषम्यं and नैर्घृण्यं.

The relation between Jiva and Brahman is explained as under.

(1) Jiva is a portion of ब्रह्म. This is supported by सर्व एवात्मनो व्युच्चरन्ति कपूयचरणा रमणीयचरणाः इति. It should not be doubted that as ब्रह्म is निरवयव, Jiva cannot be its part. Brahman's form is not like worldly forms. The श्रुतिs do not assert that ब्रह्म is formless. On the contrary they say that ब्रह्म has a form which differs from those of ordinary beings, whose forms are composed of bones, blood, skin etc. ब्रह्म's form consists of आनन्द. And as आनंद, it is साकार. This is the meaning of निराकार and साकार श्रुति's. So no contradiction appears in saying that जीव is a part of ब्रह्म. This may again be disputed on the supposition that, if it be so believed in, then there will be no difference between Jiva and Brahman. This is also answered by the fact that, even though Jiva is a part of ब्रह्म, in Jiva's state of metempsychosis, he differs from Brahman because Jiva in its latter condition, after its separation from Brahman, does not possess आनंद, as patent as in the case of ब्रह्म. This अंशत्व of जीव is emphasised by the Sutrakara in 2–3–43.

Relation between Jiva and Brahman.

Another objection to the अंशत्व of Jiva is that, if Jiva is a part of Brahman, then, the misery and unhappiness of Jiva will make ब्रह्म also miserable and unhappy. It is the common experience of all persons that if a part is affected, then, the whole of which it forms a part is also affected. If a foot receives injury, will not the body suffer? The Sutrakara allows the legality of this objection, but to strengthen his position, he cites a case of प्रकाश light. We know that heat of a lamp causes burning sensation in others, but itself is immune from this effect. In the same way, ब्रह्म is free from the experience of misery and unhappiness. Just as any दोष in प्रकाश does not affect it, in the same way the दोष of Jiva, which is a portion of ब्रह्म does not affect ब्रह्म. This point is cleared in प्रकाशादिवन्नैव B. S. 2–3–25.

The upholders of the Maya doctrine regard the soul as phenomenal appearance (आभासः) or reflection of Brahman. But that is not Vallabhacharya's view. According to him, it is a part of Brahman. In the Avaran Bhanga commentary, 6 views among the holders of the reflection theory are indicated and refuted (vide pages 102 and 103). These six views may be indicated briefly as under :—

(1) Prakriti has two aspects:—1 Maya and 2 Avidya. The reflection of चैतन्य in Maya is called Ishwar and that in Avidya (nescience) is called Jiva (human soul).

(2) Prakriti is त्रिगुणात्मिका (Its form Maya is सत्त्वप्रधान and Avidya is रजस्तमःप्रधाना। The reflection of चैतन्य in Maya is Ishwar and that in Avidya is called Jiva.

(3) Prakriti is possessed of two powers—one is called विक्षेपशक्ति; the power of projecting and the other आवरणशक्ति the power of obscuring. The first is called Maya and the reflection of ब्रह्म into it is called Ishwar. The second is called Avidya and the reflection of चैतन्य into it is called Jiva.

(4) The reflection of चैतन्य in Avidya is called Ishwar and that in Antahkaran (inner organ) is called Jiva.

(5) The reflection of चैतन्य in Maya is Ishwar and that in Antahkaran is Jiva.

(6) The reflection of चैतन्य in Avidya is called जीव.

All these theories have been refuted by Purushottamji. Shri Vallabhacharya repudiates all these theories by only one sentence मायाजवनिकाच्छन्नं नान्यथा प्रतिबिम्बते। A veiled object cannot have reflection. Brahman, according to the assumption of the Mayavadin is veiled by Maya. So He cannot have reflection. Moreover, the object which is to be reflected, requires some space in which it should be reflected although the place where the object is located, cannot give reflection (यो यत्र वर्तते स तत्र न प्रतिबिम्बते). ब्रह्म is everywhere. There is no place without ब्रह्म. When there is no empty space without ब्रह्म, there can be no reflection of ब्रह्म. If against this, it is said that the sky stands above us pervading all things and yet it is reflected in waters. The sky is not located in one place. To this, the author replies, the reflection of the sky is possible, because the waters are not in the sky. Really speaking even here it is not the reflection of the sky, which has got a definite रूप (वस्तुतस्तु प्रभामंडलस्यैव रूपवतः प्रतिबिम्बः।). Brahman, according to Mayavada, is formless. And it is the law of reflection that only an object which has got shape or form should be reflected.

So Brahman cannot throw reflection into Maya. Again, according to the Shruti passage द्वासुपर्णा, Brahman and Jiva are like two birds perched upon one bough, i. e. they have one place. No object can cast its reflection in the very place in which it is located. So Jiva cannot be Brahman's reflection. Again reflection is perceptible to the eyes, but Brahman, whose reflection is supposed to be Jiva, is not perceptible to the eyes. It is अदृश्य and not चक्षुर्ग्राह्य. Moreover, reflection can only reveal the form of the object and not its action. But in the Shruti द्वासुपर्णा, it is said Jiva who is supposed to be a bird, is eating the fruit of the tree on which it is seated. The other bird namely, Brahman does not eat the fruit. Now, if Jiva is the reflection of Brahman, then the Jiva's action of eating should not have been described here. Nothing that is in बिम्ब (here ब्रह्म) should have appeared in प्रतिबिम्ब (i. e. जीव). So, since the बिम्ब (ब्रह्म) and प्रतिबिम्ब (जीव) are not located in one place and since the क्रिया action of eating which appears in the प्रतिबिम्ब (जीव) is not found in बिम्ब (ब्रह्म), Jiva cannot be a reflection of Brahman. He summarises his objection to it in the following words :—द्वा सुपर्णा सयुजा सखाया समानं वृक्षं परिषस्वजाते ॥ तयोरन्यः पिप्पलं स्वाद्वत्त्यनश्नन्नन्यो अभिचाकशीति । इति श्रुतेरिति । तयोरन्यः पिप्पलं स्वादतीति वाक्यात्प्रतिबिंबस्य क्रिया बिंबस्य च तूष्णींभावो विरुद्धयते । प्रतिबिम्बक्रियाया बिबाधीनत्वायैकत्रास्थितेश्च श्रुत्या च तथा बोध्यत इति प्रतिबिबकल्पना श्रुतिविरुद्धा । The reflection theory is opposed to the Vedas. It is also opposed to Smriti. In the Gita, the Jiva is said to be a part of God. (ममैवांशो जीवलोके जीवभूतः सनातनः). Other grounds of rejecting the reflection theory are stated as under :—

(1) If Jiva is the reflecting mirror of Brahman, then since in the state of emancipation, Jiva retains that character of being a reflection, he will never get back his original condition of identity with Brahman.

(2) Again, if the reflection of चैतन्य in Avidya is Jiva, then when Avidya is destroyed by Vidya–knowledge, the form of the Jivas also will be destroyed. (It is the experience of all men that when the mirror is destroyed, the reflection in it also is destroyed). (Here Avidya is in place of a mirror). This means Mūkti is nothing but Atamhāni (destruction of the soul). Such Mukti will not deserve to be an end

to be desired by men. (प्रतिबिम्बपक्षे जीवहानिर्मुक्तिः स्यात्। आत्महानमपुरुषार्थ इति मोक्षस्यापुरुषार्थत्वमापद्येत।

(3) The argument that reflection falls in Antahkarana or Avidya, proves falsity of this theory because both these being impure, no reflection can be produced. The object can be reflected in a mirror which is clear. If it is unclean, then it cannot give reflection. Here Avidya is unclean. Also Antahkarana (the inner organ) is unclean. So reflection is not possible.

Having rendered the reflection theory null and void, our author proves that ब्रह्म is the material cause of the world and the souls.

So on such grounds the reflection theory is discarded by our author. The world and the souls have emanated from Brahman. Therefore Brahman is the cause and the world and the souls are Its effects. To say that Brahman is a material cause does not give us adequate idea about the very form of Brahman. So our author gives स्वरूपलक्षण of Brahman, in verses 65, 66 and 67. There, it is said that ब्रह्म's form consists of existence, consciousness and bliss. ब्रह्म is omnipresent, omnipotent, omniscient, changeless, destitute of merits, devoid of any kind of distinctions etc.

Branches, leaves, flowers and fruits are the various distinctions appearing in a tree. They are स्वगतभेदाः. Although they exist in one and the same tree, still, the branches are different from leaves etc. but such distinctions do not exist in Brahman. Similarly there are no distinctions of the class (सजातीयभेदा). One tree is different from another tree, although belonging to the same species. But in Brahman, there are no such distinctions, because Brahman is one in all the souls. It is also devoid of the विजातीयभेदs. A mango tree is a tree and a nimb tree is also a tree, but both these trees do not belong to the same class. The material objects i. e. जड पदार्थs are different from souls (चित्) But both these are the forms of Brahman. In fact no differences exist in Brahman. So Brahman is सजातीयविजातीयस्वगतद्वैतवर्जित. Further, it is said that it is a substratum of all, and different

from all wordly objects. It is the master of Prakriti and spirit (पुरुष) etc.

Brahman, according to Vallabhacharya, is not निर्गुण and निराकार. Shankaracharya considers निर्गुण ब्रह्म as the higher entity and सगुण ब्रह्म as lower entity. Thus he differentiates between two kinds of Brahman. सगुण ब्रह्म in his system is meant for worship only till the state of knowledge is reached. After the state of knowledge सगुण ब्रह्म is no longer needed. Vallabhacharya has only one conception of ब्रह्म. His ब्रह्म is both निर्गुण and सगुण. It is निर्गुण because it is devoid of worldly qualities and it is सगुण because it is possessed of divine qualities. Similarly ब्रह्म is निराकार and साकार. Its form is made of Bliss. It has the limbs like hands, feet etc. but they are all Bliss. This apparent contradiction between two kinds of Brahman is removed by Vallabhacharya in his commentary called Anubhashya on Brahma Sutras. Here we shall give its gist.

"The fourth[1] adhikaran considers the form of Brahman. *Primafacie*, an attempt is made to reconcile the conflicting statements on the subject of the form of Brahman and pronounce uncontroverial judgment upon them, revealing the true nature of Brahman. In न स्थानतोपि परस्योभयलिङ्गं सर्वत्र हि it is said that, as Brahman is the cause of everything, twofold nature of Brahman is not possible. Everywhere only one Brahman is described. Nor should it be said that प्रपञ्चरहित ब्रह्म and प्रपञ्चसहित ब्रह्म are two distinct ones—(सर्वत्र। भेदवचनात्कार्यकारणरूपप्रकाराणां भेदनिषेधात्। तस्मान्न भयाङ्गीकारेण श्रुतयो योजयितुं शक्याः। अ. भा.), कठ. 4-1-1 lays down the prohibition of difference. The followers of certain Shakhas are however of opinion that these conflicting statements point out that outwardly we perceive difference but really speaking such a difference does not exist.

Illustration of "Sun's light" serves very good analogy for a right explanation of the nature of Brahman. Just as Sun's light is both the object of cognition and of non-cognition, so is Brahman. Brahman reveals its nature unto us by means of Its

---

1 This is reproduced from my 'A Primer of Anu-Bhashya'.

grace and not otherwise. Should any one argue on the strength of श्रुति "स यथा सैन्धवघनोनान्तरोबाह्यः कृत्स्नो रसघन एवं वा अयमात्मा नान्यतरो बाह्यः कृत्स्नः प्रज्ञाघन एव" (घ. 4–5–13) that, according to this, Brahman's form is प्रज्ञाघनः "Embued with knowledge" and therefore the attributes of Jada and Jiva are not found in Brahman; and consequently the statement regarding Brahman's being possessed of the attributes of प्रपञ्च (जड) is subsidiary only. This argument is answered in the next adhikarana The attributes such as सर्वकामत्व etc. are not due to "Upadhi". Brahman being a substratum of all contrary qualities, It dods not need anything. The question then here arises, how to explain the contrast between निष्प्रपञ्च or निर्विशेष श्रुति's and सप्रपञ्च or सविशेष श्रुति's? The Sutrakara attempts the solution of this puzzle in प्रकृतैतावत्त्वं हि प्रतिषेधति ततो ब्रवीति च भूयः (3-2-22). Here he says that the object of the निर्विशेष श्रुति's is the negation of worldly qualities. The object of the निर्विशेष श्रुति's is not to canvey to us the entire negation of any form or qualities in the case of Brahman. Their implication is that Brahman has no *worldly* form or qualites. This does not mean Brahman has no form. It has got a form; but it is divine and transcendental. The श्रुति passages have to be understood in this sense only. प्रकृते यदेतावत् परिदृश्यमाना यावन्त पदार्था लौकिकास्तेषामेव धर्मान् निषेधति। प्रकृतस्यैव हि निषेधात्। अतो जगद्वैलक्षण्यमेवास्थूलादिवाक्यैः प्रतिपाद्यते न तु वेदोक्ता ब्रह्मधर्मा निषेद्धुं शक्यन्ते।.....सर्वत्र लौकिकं प्रतिषेधयत्यलौकिकं विधत्त इनि युक्त्या निर्णयः॥ अ. भा.).

In the next adhikaran the same point is further stressed. As Brahman is capable of being seen, one cannot hold that it is निराकार. श्रुति and स्मृति passages declare that Brahman's form is seen by Its votaries "श्रद्धाभक्तिध्यानयोगादवेहि (कै. 1–2) यमवैष वृणुते तेन लभ्यः। (मुं. 3–2–3) भक्त्या त्वनन्यया शक्य अहमेवंविधोर्जुन। ज्ञातुं द्रष्टुं च तत्त्वेन प्रवेष्टुं च परंतप। (भ. गी. । 11–54) तं पश्यते निष्कलं ध्यायमानः (मुं. 3–1–8) अनेकबाहूदरवक्त्रनेत्रं पश्यामि त्वां सर्वतोनन्तरूपम्।" (भ. गी. । 11–14) In all these passages, it is said that if Brahman is pleased with the votary, It reveals Its form to him. This goes to prove that ब्रह्म possesses form. The Sutra उभयव्यपदेशात्त्वहिकुण्डलवत् (3-2-2) sums the controversy *re*, the two kinds of Brahman, by an apt illustration of a serpent. It informs us that because two kinds of श्रुति's, of opposite character are met with, in the Vedic text; we should not suppose that there is an express exhortation made

about two Brahmans. Inspite of this, they favour the doctrine of Brahman being one. The confusion of sense arising here can be removed by understanding the example of a serpent. A serpent is ordinarily straight, yet at times, it assumes circular form by twisting itself into many coils. It assumes various positions–straight, crooked or circular. This does not prove that, there are many serpents. Similarly ब्रह्म may assume many forms and changes, yet from that we are not justified to draw deduction that there are many Brahmans. The descriptions of both निर्विशेष and सविशेष ब्रह्म's apply to one ब्रह्म. ब्रह्म who is both निराकार and साकार is one and the same. (तस्मात्सकलविरुद्धधर्मा भगवत्येव वर्तन्त इति न कापि श्रुतिरुपचरितार्थेति सिद्धम् । अ. भा.). Not only this, but even the attributes of ब्रह्म are also ब्रह्म. They are not separate from it. The 10th adhikarana, on the, strength of these reasons propounds that Brahman is the highest entity. The श्रुति "न तत्समश्चाभ्यधिकश्च दृश्यते" expressly denies the existence of any other object, higher than or equal to Brahman.

Let us now turn to the question of means in the system of Vallabhacharya. In all, there are three principal means—work, knowledge and devotion. An exhaustive treatment of these and their relative importance will be given in the second chapter of this work. Here we shall make a passing reference to them and try to understand how Vallabhacharya views each one of them. Vallabhacharya belongs to the devotional school; so, naturally, he will assert that devotion is the supreme means for the attainment of Summum Bonum. We have already discussed this point in the beginning of our treatise. The same question has been discussed in the Brahma Sutras by Badarayan Vyas. Let us hear the arguments used by Badarayan. He starts the whole discussion there, after first laying down that work is identical with Brahman.

Just as knowledge is Brahman, so is work Brahman. This is confirmed by ना. 1–1. तथा हि पुरुषार्थो भगवानेव ॥ अ. भा. Jaimini denies this position. He is of opinion that कर्म alone leads to the realisation of fruit and not ज्ञान. So as a means कर्म is better than ज्ञान. To Jaimini

God is nothing but कर्म. He states his theory of कर्म as under :.

Jaimini's position about कर्म.

(1) आचारदर्शनम्. 2–4–3. Even the knowers of Brahman, such as Vasistha etc. have been heard practising sacrificial ceremonies such as अग्निहोत्र etc. This establishes the fact that ज्ञान is impotent to sublate the force of कर्म.

(2) The श्रुति "जनको ह वैदेहो बहुदक्षिणेन यज्ञेनेजे" (बृ. 3–1–1) mentions an example of Janak, who performed sacrifices, although he was far advanced in knowledge and had no need of work. This means that even a ज्ञानी must do कर्म.

(3) समन्वयरम्भणात् 3–4–5. The combination of ज्ञान and कर्म has been enjoined in श्रुति passages such as तं विद्याकर्मणी समन्वारभेते (बृ. 4–4–2). From this, it is clear that both ज्ञान and कर्म have to be resorted to.

(4) तद्वतो विधानात् 3–4–6. In आ. सू. 3–1–1, it has been laid down that knowledge of Brahman entitles one to perform कर्म.

(5) नियमाच्च. A strict rule is prescribed in scriptures namely that अग्निहोत्र must be performed as long as there is life. If one fails to abide by this, he incurs sin, which can be purged off by performing only contrition ceremonies which are mentioned in the Smriti works.

The following points are advanced by Bādarayan to controvert Jaimini's theory of कर्म.

Badarayan's refutation of Jaimini's view.

(1) In अधिकोपदेशात्तु बादरायणस्यैवं तद्दर्शनात् 13–4–8. he says that Brahman is superior to कर्म. This is declared even by a श्रुति passage "स वा अयमात्मा सर्वस्यवशी सर्वस्येशानः सर्वस्याधिपतिः etc. (बृ. 4–4–22). Vallabhacharya asserts that Brahman is not कर्म or ज्ञान or both, but He transcends both these conceptions. To identify ब्रह्म with कर्म or ज्ञान or both these, is to circumscribe the power of Brahman to only one or two powers out of infinite powers. This is also the attitude of Bādarayan and it is indicated in this sutra. As Bhakti is connected with Brahman directly, it is the most reliable means for the attainment of Brahman. In the presence of भक्ति, ज्ञान and कर्म prove ineffectual. The Bhashyakara rightly comments upon this attitude of Bādarāyan as follows. एवं कर्मज्ञानाभ्यामधिको भक्तिमार्गस्तत्प्राप्यः पुरुषोत्तमश्च श्रुतावुपदिश्यत इति तदेकप्रमाणवादिनो बादरायणस्य मतमप्येवं जैमिनिमतादधिकमित्यर्थः ॥ अ. भा.

(2) The Sutra तुल्यं दर्शनम् 3–4–9 points out equality of आचार (practice) i. e. among ज्ञानी's both kinds are seen, (1) those who have resorted to कर्म and (2) those who have renounced कर्म. This frustrates the theory of Jaimini who holds that knowledge is subsidiary to कर्म. Next Sutra असार्वत्रिकी 3–4–10 lends further support to it. The श्रुति does not authoritatively assert that all knowers of Brahman must practise कर्म. This seems to lend countenance to the theory that favours abandonment of कर्म. On the contrary we have innumerable passages scattered about here and there in the Vedic literature, that strengthen our impression about the abandonment of कर्म. Compare this especially with 4-5-15. Here one may be inclined to raise a question, namely, why Janak did perform कर्म and शुक did not? Its answer is furnished in विभागः शतवत् 3–4–11. Performance of कर्मs depends upon one's adhikara. One ज्ञानी needs कर्म and another does not need it. Adhikāra alone decides it. A further question here may arise namely how is the question of *adhikāra* to be ascertained? The Sutra अध्ययनमात्रवतः 3–4–12 furnishes an apposite answer to this. Only those that betake to the study of Vedas, are privileged for the performance of कर्म. But one who is a knower of Brahman does not need it.

(3) नाविशेषात् 3–4–13 refutes कर्मवादी's argument that श्रुति' have laid the positive injunction about the performance of कर्म. In the passage, न कर्मणा न प्रजया न धनेन त्यागेनैके अमृतत्वमानशुः, we are told that for मोक्ष, कर्म is not needed. It specifically shows the importance of कर्मत्याग.

(4) ऊर्ध्वरेतःसु च शब्दे हि 3–4–17. This shews that recluses have not to perform कर्म, वैराग्य is a pre-requisite condition for embracing a life of renunciation.

Having thus rendered कर्म theory, weak and impotent, the Sutrakara proceeds to effect a compromise. He says that as according to Yoga, a particular mental state is needed for the thoroughness in meditation, in the same way at times, performance of कर्म is deemed requisite for Bhakti. So the Gospel of कर्म, which is a drift of Purvakanda is not useless. It has also some end to achieve. Viewing from this point of view, we cannot question its utility.

The 2nd adhikaran carries on the same discussion further in 6 Sutras. It shows positively the relation between कर्म and ज्ञान. In the Sutra सर्वापेक्षा च यज्ञादिश्रुतेरश्ववत् 3–4–25, it is said that for gathering the knowledge of Purushottam, there is a strong need of all i. e.—कर्म, ज्ञान and भक्ति. This is illustrated by an example of अश्व a horse. The horse is not employed in one kind of service. He is employed in various kinds of services. Similarly कर्म also is not restricted to one specific use. It does avoid hindrances in the path of knowledge, and also obliterates the impurities of the heart. This is the use of the कर्म. As a means of knowledge it is useful but, after that, it is useless. It cannot help the man to secure the fruit of knowledge. In the next Sutra, he says that the शमदमादिs are to be regarded as constituents of ज्ञान. In Bhakti Marga, however, they are not to be much cared for.

Summarising his position, Vallabhacharya says that no doubt Knowledge is better than work, at the sametime one must know that devotion is better than knowledge. But if knowledge is united with devotion it is still far better. Mere knowledge is useless. Therefore, Vallabhacharya says that if a man of knowledge is devoted to Krishna, then none is better than he. (ज्ञानी चेद्भजते कृष्णम् तस्मान्नास्त्यधिकः परः). Shankaracharya says that mere knowledge of तत्त्वमसि is sufficient to remove nescience and guarantee emancipation. Vallabhacharya does not agree with him. Knowledge of तत्त्वमसि is mere verbal knowledge. That cannot guarantee emancipation. It cannot generate real knowledge which is needed to cut off the bonds of nescience. Shankaracharya detaches the words तत्त्वमसि from the whole sentence in which they occur and regards it as a great sentence (महावाक्य). Our author says that, to take only तत्त्वमसि as a महावाक्य is mutilation of the Upanishadic text. The words तत्त्वमसि by themselves do not constitute महावाक्य. They occur in the section of the Shvetaketu episode in the Chhandogya Upanishad. The sentence there commences with the words अपि वा तमादेशमप्राक्षम् येनाश्रुतं श्रुतं भवति।

Just before this portion a statement is made that there is only one kind of knowledge worth seeking, by which all knowledge is sought. If that knowledge is got then no other knowledge remains to be

known. That knowledge is the knowledge of Brahman. Just as by knowing gold, the knowledge of ornaments which are made out of it is also got, so by knowing Brahman all created things are known. Thus stating his position at the outstart, the point of the destituteness of the quality of Brahman is emphasised by several illustrations and finally it is summarised in the following sentence ऐतदात्म्यमिदं सर्वं तत्सत्यं स आत्मा तत्त्वमसि श्वेतकेतो. So this whole sentence should be taken as महावाक्य and not only its part तत्त्वमसि. First by एतत्, the world is said to be Brahman, and to emphasise that it is not unreal, the words तत्सत्यं are used. Again to say that it is not non-different from Brahman, the words स आत्मा are used. Then, it is said that the soul is Brahman, for this, the words तत्त्वमसि are inserted. So merely तत्त्वमसि is not a महावाक्य. The whole sentence cited above should be taken as महावाक्य. Moreover तत्त्वमसि does not imply the identity of the human soul with Brahman but the non-difference of the souls from Brahman. The sentence तत्त्वमसि conveys only verbal knowledge, which alone cannot lead to emancipation. So it is of no use as a means. In the world, the knowledge of words may help one to remove ignorance but Brahman is not like a worldly object. It is transcendental. It cannot be, therefore, comprehended by the above method. This is expressed by our author in these words:— (लौकिकं हि लोकयुक्त्यावगम्यते । ब्रह्म तु वैदिकम् । वेदप्रतिपादितार्थबोधो न शब्दसाधारणविद्यया भवति किन्त्वन्यसाधनमस्तीत्याह). अन्यसाधनs are, the author says, तपः, वेदयुक्ति and भगवत्प्रसादः. i. e. God's grace, penance and understanding the Vedas in their real light. These are auxiliaries to it (तपः पूर्वांगं वेदयुक्तिसहकारिणी, **भगवत्प्रसादो मुख्यं कारणम्**). Mere तपः and वेदयुक्ति are powerless to produce the fruit without भगवत्प्रसाद (God's grace) The real knowledge is very difficult to get. Even in the Satya Yuga it was after undergoing a great deal of sufferings, that a man used to get it (विद्यां प्राप्नोत्युरुक्लेशः कश्चित्सत्ययुगे पुमान् ।). In this Kali Yuga, even that is not possible. And what is the test of Knowledge? It is in the attainment of the state of सर्वज्ञता and अलौकिकतेजस्विता । A man who has got knowledge becomes omniscient. He knows everything and gets divine halo of light, but even the man who has acquired such khowledge fails to attain ब्रह्मभाव or सायुज्य. Knowledge and nescience are like two states of waking and sleeping, which being of opposite character annihilate each other. Knowledge annihilates nescience. But when nescience is more powerful then it will annihilate knowledge. Inspite of knowledge, nescinance may operate

its effect and hurl a man down in the bottomless abyss of sin and thereby cause his degradation. So knowledge is not a trustworthy means. Therefore to save him from such a conditiondevotion is necessary. If knowledge is supported by devotion, then, not only that it can resist the force of nescience but it can annihilate it for ever, so that emancipation will be within immediate reach. (यथा जागरणस्वप्नौ परस्परोपमर्दनेनाविर्भवतस्तिरोभवतश्च तथैव विद्याविद्ये । अतो विद्योपमर्दनेनाविद्या पुनराविर्भविष्यतीति व्यर्थः प्रयासः । तस्मात् स्वतंत्रभक्त्यर्थसायुज्याद्यर्थं च सर्वथा भजनं मतम्). On these grounds, our author rejects Mayavadins, theory of knowledge. Nor does the Samkhya theory of knowledge appeal to him, because, according to that system, Prakriti is regarded as the cause of the Universe. As that system does not accept Brahman it is defective. Instead of 25 principles of that system, Vallabhacharya accepts 28 as mentioned in the Puranas. However the Samkhya is not completely discarded by him. The Samkhya Marga mentioned in the Puranas finds his favour because ultimately it becomes a means of devotion. Yoga preaches restraint over senses as a means, but if it is going to be an independent means without any association with devotion, it is useless. It should be used for meditation of God. (निरोधो योगः, स भगवद्ध्यानार्थमंगत्वेनोपयुज्यते स प्रामाणिकः।). Even, if it is used for आत्मबोध, then also it has some value. In ज्ञानमार्ग various remedies for the लय of प्रपञ्च are suggested; but they are only purificatory of mind (मनसः शुद्धिसिद्ध्यर्थम्). They cannot annihilate प्रपञ्च. But it can be annihilated by the service of the Lord. By the service of the Lord, the senses will cease to function as the organs of the body. Their physical character will be transformed, and they will become so spiritualised that they will no longer run after the worldly objects. When their character is so formed, they will not function for the pursuit of worldly pleasures. Either they will show aversion to them or be indifferent to them and thus the प्रपञ्च will be annihilated. Another way to annihilate प्रपञ्च is to feel the presence of some presiding deity in each one of the senses, so that the man who has got this feeling will never be inclined to do any wrong deeds or think evil thoughts. Each sense has a certain presiding deity. For example, the deity of speech is god fire. When a man becomes conscions of the presence of the god of fire in speech he understands the real function of that sense i. e. The sense will not be used for any worldly purposes. It will understand its real function. Each sense

will function for a divine purpose. The third remedy is अद्वयात्मदृढज्ञान. This means that the firm knowledge of the non-difference of the soul from ब्रह्म also helps one to cut off the bonds of the world.

These remedies of annihilation of प्रपञ्च are, in fact, meant for the training of the mind, so that the man who has tried them acquires fitness for renunciation of the world, but they cannot enable the man to completely annihilate the प्रपञ्च. Complete annihilation is possible only through the instrnmentality of devotion. So the principle, enunciated by Vallabhacharya is that devotion alone is the proper means for the annihilation of प्रपञ्च. Devotion again is of and two kinds. 1 साधनरुपा 2 फलरुपा. साधनरूपा is called नवधा, because it has nine sub kinds, viz hearing, reciting, remembering, bowing, serving the feet of the Lord, servitude, worship, friendship and self-dedication. The फलरूपा is called प्रेमलक्षणा. It is love. श्रवणादि are not mechanical. They spring from love. They are coupled both with knowledge and love of God. Knowledge should support it from below and love from above. Vallabhacharya says that there are three classes of the devotees. The first class, the second class, and the third class. The first class devotees are those whose devotion is coupled with knowledge and radiated by love. (एवं सर्व ततःसर्व स इति ज्ञानयोगतः। यः सेवते हरि प्रेम्णा श्रवणादिभिरुत्तमः।). If his act of devotion is coupled with knowledge, but not radiated by love, he is of the second class. If it is mere devotion without knowledge, he is of the third class. Mere devotion, no doubt destroys sins and generates Dharma. But that is not Bhakti. Devotion therefore needs knowledge and love. The knowledge is acquired by तपः and वैराग्य, and love for God . The point of Vallabhaharya on this question will be clear from his प्रकाश commentary on v. 95. Which is quoted here:—

वैराग्यज्ञानयोगैश्च प्रेम्णा च तपसा तथा।
एकेनापि दृढेनेशं भजन्सिद्धिमवाप्नुयात्॥

वैराग्येति पंचांगयुक्तः पुरुषो भगवंतं भजेत्। तत्र प्रथमं वैराग्यमंगम्। तदभावे भगवदावेशाभावान्न भजनसिद्धिः। द्वितीयं ज्ञानं सर्वपदार्थानां याथार्थ्यरूपं, भगवतश्च। तदभावे निश्चयाभावान्न प्रवृत्तिः। योगोप्यंगम्। मनश्चांचल्ये भिजनानुपपत्तेः। तथा प्रेमाप्यंगं तदभावे भजनं खलु पुरुषार्थरूपं न भवेत्। रसाभिव्यक्त्यभावात्तपोप्यंगं तदभावे देहादेरात्मत्वान्न भजनं सिध्यति। तपसा च देहेंद्रियादीनां पाकः। पञ्चानां समुदायो दुर्लभ इति गौणपक्षमाह एकेनापीति। दृढेनेति विशेषः। ईशं समर्थं कृष्णम्। सिद्धिं मोक्षम्।

From this it is obvious that, according to Vallabhacharya वैराग्य, ज्ञान, योग, प्रेमन् and तपः are the अङ्ग's of devotion. It must be noted

here that love which is mentioned here as the अङ्ग of भक्ति is साधनरूप. It is not फलरूप. The फलरूपा भक्ति is pure love. It is independent of the above अङ्ग's. These अङ्ग's are meant for the development of devotion. When it is fully developed, it will no longer need them. It itself then becomes fruit. In fact, in the system of Vallabhacharya, there are two kinds of Devotion–one whose fruit is सायुज्य or ब्रह्मभाव and the other whose fruit is भजनानंद. The first one is ordinarily termed as Bhakti, the second one is termed as Pushti Bhakti. In this work, he only speaks of the ordinary Bhakti, and not the Pushti Bhakti. So the fruit of Bhakti is here mentioned as Moksha. But this is not the ultimate state to be achieved by the devotee. There is also a higher one, which was achieved by the Gopis of Brindavan. Vallabhacharya does not speak of that here. So the problem discussed here is Sayujya Moksha and the means for attaining it is Bhakti which is defined by him in the following verse :—

माहात्म्यज्ञानपूर्वस्तु सुदृढः सर्वतोऽधिकः ।
स्नेहो भक्तिरिति प्रोक्तस्तया मुक्तिर्न चान्यथा ॥

Here devotion is described as the freedom. But what is that devotion? The synonymn of devotion is 'Love'. The love must be par excellence, superior to every other love and most deeply rooted, so that under any circumstances it will remain unshaken. Moreover it should be coupled with the knowledge of God's greatness.

This is then the means preached by Vallabhacharya for securing freedom, which he terms सायुज्य.

Here ends the chapter entitled 'The Meaning Of The Scriptures'.

1–9–40.
Govardhan Nivas No. 23,
Mahalaxmi Society,
AHMEDABAD.

J. G. Shah.

N. B. In closing this I have to perform one pleasant duty namely of expressing thanks to the Trustees of N. J. Asanmal Funds for having given me an opportunity to write this short introduction to this important work of Shree Vallabhacharya. Also my thanks are due to Sjt. Dhirajbhai V. Sankalia, and Harishankar O. Shashtri for their kindness and love and also to Mr. Shivshankar Yajnik for having facilitated the publication of this work by taking interest in it.

શ્રી પુરૂષોત્તમ લાલજી.

Shri Datt Samartha Printing Press, Kakadwadi, Bombay, 4. (2,000 6-4

श्रीः

॥ श्रीकृष्णाय नमः ॥ श्रीमदाचार्यचरणकमलेभ्यो नमः ॥

॥ श्रीगुरुभ्यो नमः ॥

तत्त्वार्थदीपनिबन्धनो प्रकरणविभाग

अने

तत्प्रतिपाद्य वस्तु

"विद्वद्भिः सर्वथा श्राव्यं ते हि सन्मार्गरक्षकाः"

(श्रीमद्वल्लभाचार्यचरणाः)

"कालो ह्ययं निरवधिर्विपुला च पृथ्वी"

(मुद्रालेखोऽयं विदुषाम्)

क्षणेन ब्रह्माद्यान्गगनपवनापः क्षितिविभे
प्रजाः प्राणांश्चेतः सृजति, सकलं यो भवति च ।
विरुद्धान्धर्म्मान्वै धरति रमणार्थं विभुरपि,
नमामि श्रीराधाधरमधुमदोल्लासलसितम् ॥ १ ॥

श्रीराधाधरमाधुर्यपानमुग्धमनोहरः ।
कन्दर्पदर्पदलनः पायान्मदनमोहनः ॥ २ ॥

मायावादतमोनिरासनपटुः श्रीलक्ष्मणस्यात्मजो
जित्वा राजसभास्थितान्बुधवरो वादेषु सङ्ख्यावतः ।
शुद्धाद्वैतविभाकरं सुखकरं प्रादर्शयन्निर्भयो
वेदोद्धारधुरन्धुरो विजयते श्रीवल्लभार्यः प्रभुः ॥ ३ ॥

नमो भगवते तस्मै कृष्णायाद्भुतकर्मणे ।
रूपनामविभेदेन जगत्क्रीडति यो यतः ॥ १ ॥

વાગધીશ શ્રીમદ્વલ્લભાચાર્યજી (શ્રીમહાપ્રભુજી)ના ગ્રન્થોમાં સ્વતંત્રરીતે નિજહાર્દને પ્રગટકરનારા **પત્રાવલમ્બન, ષોડશગ્રન્થો અને તત્ત્વાર્થદીપનિબન્ધ** એ ત્રણ જ ગ્રન્થો આજે ઉપલબ્ધ છે. તે પૈકી આજે પ્રાપ્ત થતું **પત્રાવલમ્બન** અપૂર્ણ છે. તેમાં પણ

જેટલો ભાગ પ્રાપ્ય છે, તે, વાદમાં વેદાર્થનો નિર્ણય કેમ કરવો ? પૂર્વોત્તરમીમાંસાનું પ્રયોજન શું ? વિચારશાસ્ત્રના આરમ્ભમાં અધ્યયનવિધિ જ મૂલ હોવાથી, વેદમાં પ્રાપ્ત થતાં **स्वाध्यायोऽध्येतव्यः, अष्टवर्षं ब्राह्मणमुपनयीत तमध्यापयीत, साङ्गो वेदोऽध्येयो ज्ञेयश्च** એ ત્રણે વિધિવાક્યો પૈકી કયું વાક્ય ઉત્પત્તિ વાક્ય છે, ? ભાટ્ટ કે પ્રાભાકરના મત મુજબ અધ્યયનવિધિનો સ્વીકાર કરવા જતાં કયા દોષો ઉપસ્થિત થાય છે ? અનારબ્ધાધીતવાક્યોમાં ઇતરવાક્યોને તચ્છેષત્વે સ્વીકારવા જતાં સઙ્કૃતિ કેટલી દુરૂહ બની જાય છે ? વેદાર્થમાં, લક્ષણાદિ, શાબ્દબોધ–પ્રક્રિયોપકારક પ્રણાલિકાનો કયાં અને કેટલો ઉપયોગ થઈ શકે ? ઇત્યાદિ વાદને ઉપયોગી વિચાર પ્રણાડીનું અનુસરણ જોવામાં આવે છે અને તે પણ અપૂર્ણ હોવાથી ઉચ્ચકક્ષાની વિચારસરણિનું અનુસરણ કરનારા વાદપ્રિય વિદ્વાનોને યથાકથઞ્ચિત્ ઉપકારક છે, સર્વથા તો નહિ જ.

ષોડશગ્રન્થો એકેક પ્રકરણ ઉપર આચાર્યચરણના હાર્દને પ્રકટ કરે છે. તથાપિ તે ગ્રન્થો વસ્તુતત્ત્વનો નિર્ણયકરવામાટે વાદસરણિમાં ઉપયોગી વિચારપદ્ધતિનું નિદર્શન કરાવનારા ન હોવાથી, કેવલ **સોળવિષયો** ઉપર આચાર્યશ્રીનો અન્તિમનિર્ણય શો છે તે જાણવા પૂરતા સૈદ્ધાન્તિક—પણ સૂત્રાત્મકભાષામાં ઉચ્ચતમ વસ્તુતત્ત્વને રજુ કરનારા ગ્રન્થો છે. વૈષ્ણવમાત્રને ષોડશગ્રન્થો અક્ષરશઃ જ નહિ પણ તદુકત અર્થને બરાબર સમજીને તદનુસાર જીવન ઘડવામાટે મહાન્ ઉપકારક પ્રકરણગ્રન્થો છે. વિદ્વાનોને આચાર્યચરણના અન્તિમ નિર્ણયો જાણવામાટે તેનો ઉપયોગ શ્રુતિવાક્યવત્ બને આ હેતુથી જ જેમ ઇતર સમ્પ્રદાયોમાં નિત્યનિયમમાં સ્તોત્રપાઠાદિનો ઉપયોગ છે; તેમ પુષ્ટિમાર્ગમાં સ્તોત્રાદિ ઉપરાંત ષોડશગ્રન્થોનો પાઠ પણ એક આવશ્યક કર્મત્વે સ્વીકારાય છે. તે પ્રણાડિકા આજે પણ અબાધિતરીતે સર્વત્ર દૃષ્ટિપથ થાય છે. આ પ્રણાલિકાને જ આજથી પચાશવર્ષ પૂર્વે પણ જ્યારે સર્વકોઇ વૈષ્ણવોને શિક્ષણ આપનારી પાઠશાળાઓનું ગામેગામ અસ્તિત્વ ન હતું, ત્યારે આજે છે, તેથી યે વિશેષપ્રકારે, વૈષ્ણવોને સ્વમાર્ગીયસિદ્ધાન્તનો બોધ હતો. **શિક્ષાપત્રો** અને **ષોડશગ્રન્થો** દ્વારા જેટલું સૈદ્ધાન્તિક અને આચારાર્હ જ્ઞાન વૈષ્ણવોએ પચાશવર્ષ પહેલાં પણ મેળવ્યું હતું, તેટલું જ્ઞાન આજની સામ્પ્રદાયિક પાઠશાલાઓદ્વારા કે પરીક્ષાઓ દ્વારા ભાગ્યે જ મળે છે. (આથી અમારા વક્તવ્યનો હેતુ એવો નથી જ કે એ સંસ્થાઓ અનુપયોગી છે. એમની ઉપયોગિતા અમે અનેકવાર સ્વીકારી છે. વ્યાખ્યાનોમાં તે માટે પૂરતા પ્રમાણમાં કહેવામાં આવ્યું છે. લેખો દ્વારા પણ અમારા હાર્દને અમે પ્રકટ કર્યું છે. આજે પણ આવી સંસ્થાઓ પ્રત્યે શુભાકાંક્ષા પ્રકટ કરવાની કોઇ પણ તક ચુકાવવા અમારી તૈયારી નથી.) **ષોડશગ્રન્થો** અને **શિક્ષાપત્રો** બાલકોને કણ્ઠસ્થ થાય અને તેનું વાસ્તવિક મર્મ તેમના મસ્તિષ્કમાં એવીરીતે ઠસાવવામાં આવે કે તેની અસર આજન્મ રહી શકે; તો તેનું મિષ્ટફલ આપણે નજરોનજર જોઇ શકીએ.

કિન્તુ, **ષોડશગ્રન્થો**માં સર્વ જ વિષયોનો સમાવેશ થતો ન હોવાથી અને તે કેવલ સિદ્ધાન્તપ્રતિપાદક ગ્રન્થો હોવાથી નિર્ણેયવસ્તુ, પ્રામાણ્યવિચાર, વિચાર કરવાની વાદપદ્ધતિ, સાધકબાધક દાખલાદલીલો ઇત્યાદિનો સમાવેશ તેમાં નથી. અતએવ **तत्त्वार्थदीपनिबन्धने જ શ્રીમહાપ્રભુજીના સ્વતન્ત્રવિચારરૂપે સ્વીકારી શકાય.** જોકે **શ્રીમદણુભાષ્ય, શ્રીસુબોધિનીજી** અને અન્ય ટીકા ગ્રન્થોનો ઉપયોગ કાંઈ તત્ત્વદીપનિબન્ધના

જ્ઞાનથી ઓછો થતો નથી, તથાપિ તે ગ્રન્થો બ્રહ્મસૂત્ર, શ્રીમદ્ભાગવત અને તેતે ગ્રન્થોનું જ હાર્દ સમજાવવા માટે છે; નહિ કે યાવત્-વાઙ્મયનો નિર્ણય કરવામાટે. આ વસ્તુસ્થિતિને ધ્યાનમાં લેવાથી તત્ત્વાર્થદીપનિબન્ધની ઉપયોગિતા અને ઉપાદેયતામાં અભિવૃદ્ધિ જ થાય છે. પરન્તુ ખેદનો વિષય છે, કે પુષ્ટિમાર્ગમાં પ્રમાણબલને સર્વથા નિરવકાશ માનનારા અને બી. એ. કે એમ. એ. થયા પછી પણ વસ્તુતત્ત્વના નિર્ણયમાં તટસ્થવૃત્તિનો ત્યાગ કરી પૂર્વે થએલા કેટલાક વિવાદો, કલહો અને પક્ષપાતોને મક્કમરીતે વળગી રહેનારા સામ્પ્રદાયિક વિદ્વાનોમાં **कृष्णसेवापरं वीक्ष्य** અને **वर्णाश्रमवतां धर्मः** ઇત્યાદિ કતિપય વાક્યો (પ્રકરણસઙ્ગતિની કે અર્થસઙ્ગતિની દરકાર રાખ્યા વિના) માટે વિશેષ આદર જોવામાં આવે છે. કિન્તુ તત્ત્વદીપનિબન્ધ માટે આદર જોવામાં આવતો નથી. જ્યાં શ્રીમદાચાર્યચરણ સ્વયમેવ ઉદ્ઘોષ કરે છે કે—

अथवा सर्वरूपत्वान्नामलीलाविभेदतः ।
विरुद्धांशपरित्यागात्प्रमाणं सर्वमेव हि ॥

(શાસ્ત્રાર્થપ્રકરણ ૧૦)

વેદાદિ પ્રમાણ ચતુષ્ટય ઉપરાંત પણ **પ્રભુ નામલીલાના વિભેદે કરીને સર્વરૂપ હોવાથી** વિરુદ્ધાંશનો પરિત્યાગ કરીને સર્વ જ વાઙ્મય વિદ્વદ્દશામાં પ્રમાણ છે. **વિરુદ્ધાંશનો પરિત્યાગ** એ શબ્દ પણ એક પ્રકારનું મર્મ ધરાવે છે. રૂપલીલાની પેઠે નામલીલામાં યે અનેક પ્રકારો હોવાથી તેતે પ્રકારને ગ્રહણ કરીને જુદાજુદા વાક્યોની પ્રવૃત્તિ છે. વાસ્તવિકરીતે શાસ્ત્રીય વાક્યોમાં કોઈ પણ સ્થળે વિરુદ્ધ વસ્તુનું પ્રતિપાદન નથી. સ્વરૂપલીલામાં જેમ અનેકત્ર પરસ્પર વિરુદ્ધ વસ્તુ દેખા દે છે, તેમ નામલીલામાં પણ છે. અતએવ વિરુદ્ધ ન હોવા છતાં વિરુદ્ધવત્ ભાસે છે. અતએવ **વિરુદ્ધાંશનો પરિત્યાગ એટલે વિરુદ્ધત્વે ભાસતા વાક્યોનો અવિરુદ્ધત્વે તાત્પર્યનિર્ધાર.** આ ઉપરથી સ્પષ્ટ સમજાય છે કે શ્રીમહાપ્રભુજી એ "**वेदाः प्रमाणम्**" એમ પ્રતિજ્ઞા કરીને શુદ્ધાદ્વૈત સિદ્ધાન્ત પ્રકટ કર્યો અને તદુપોદ્બલકત્વે સર્વજ વાઙ્મયનો તાત્પર્યનિર્ધાર પણ કરી દેખાડ્યો. આ પ્રકારનો તાત્પર્યનિર્ધાર કરવાની વ્યવસ્થા તત્ત્વાર્થદીપનિબન્ધમાં છે. **वाङ्मात्रमेव प्रमाणम्, अर्थस्य भगवद्रूपत्वात्** એમ શ્રીમહાપ્રભુજી પ્રકાશમાં સ્પષ્ટ ઉલ્લેખ કરે છે. **આથીજ તત્ત્વાદીપનિબન્ધોક્ત પ્રકાર સ્વીકાર્યા વિના; તે તે શાસ્ત્રો, આચારો, યુક્તિઓ કે મતમતાન્તરોની ચર્ચા કરવામાં આવે અને તેવી ચર્ચા માટે યતસ્ततः આમ થતાં કોઈ વાક્યો કે વાક્યાંશનો આશ્રય લેવાય અને તે પુષ્ટિમાર્ગીયનિર્ણય કહેવાય, તો, તેવો પ્રયાસ શ્રીમદાચાર્યચરણના લક્ષ્યબિન્દુથી વિરુદ્ધ હોવાથી સર્વથા હેય છે. એટલું જ નહિ પણ તેવો નિર્ણય બુદ્ધિપૂર્વક પ્રકટ કરવામાં આવતો હોય, તો, તે, પુષ્ટિમાર્ગીય નિર્ણયની છાપ મારીને જન સમાજની આંખમાં ધૂલિપ્રક્ષેપ કરવાનો કુત્સિત પ્રયાસ જ** કહેવાય. પ્રસ્તુત નિબન્ધમાં સદસદ્વિવેકબુદ્ધિ ધરાવનારા વિદ્વાનો જોઈ શકશે કે કયા પ્રકારની વિચારસરણિ શ્રીમહાપ્રભુજીને અભીષ્ટ છે અને તેઓ શ્રીમાન્ વાઙ્મયના તત્ત્વનિર્ધાર માટે શો અભિપ્રાય ધરાવે છે? પ્રસ્તુત નિબન્ધની રચનામાં અમારો ઉદ્દેશ એ પણ છે

કે વીશમી સદીના ભારતવર્ષમાં ખોટી સાચી જાહેર ખબરોનો સર્વથા અનુપાદેય અને ક્વાચિત્કત્વે–કોઇકિવેળા–ઉપાદેય પણ વસ્તુઓનો વિક્રય કરવામાં–ગ્રાહકોને મોહ થાય તેમ તદ્દન બેજવાબદારરીતે આશ્રય લેવાય છે, તેમ શાસ્ત્રીય વસ્તુ–તત્ત્વના નિર્ણય માટે પણ મોહ ઉત્પન્ન કરે તેવી ભાષામાં કે જનતામાં જુદા જુદા પ્રકારે ચકચાર ઉભી થાય તેમાટે અશિષ્ટભાષામાં પણ પ્રતિપાદનીય અને અણ્ડનીય વિષયોનો મૂલલેખકના દૃષ્ટિબિન્દુને અનુસરતો સૂક્ષ્મ વિચાર કર્યા વિના વર્તમાનપત્રોનો આશ્રય લેવાય છે. પરિણામે જનતા અવળે રસ્તે દોરાય છે. આરીતે કોઈ પણ પ્રકારનો તાત્ત્વિકનિર્ણય થઈ શકતો નથી. આવી પરિસ્થિતિમાં જીજ્ઞાસુજનો શ્રીમહાપ્રભુજીના લક્ષ્યને જાણીને વાસ્તવિકરીતે પુષ્ટિમાર્ગીયનિર્ણય શો છે તેનો સ્વતઃ જ નિર્ધાર કરી શકે, તેમજ જેમને શાસ્ત્રીય વસ્તુ જાણવાની ઇચ્છા નથી, મતમતાન્તરો જાણીને સ્વયમેવ વસ્તુતત્ત્વનો નિર્ધાર કરવાની ઉત્કણ્ઠા કે ક્ષમતા નથી, તેમના માટે અમારો પ્રયાસ નથી; કિન્તુ જેઓ તે પ્રકારની ક્ષમતા ધરાવતા હોય, તેઓ શ્રીમદ્વલ્લભાચાર્યજીની વિચારસરણિ પણ જાણી શકે અને જો તેમને તેમાં લેશતઃ પણ ઉપાદેયતા જણાય તો અમે સફલપ્રયાસ છીએ.

तत्त्वार्थदीपनिबन्धनो उपक्रम

શ્રીમદ્વલ્લભાચાર્યજીના ગ્રન્થોમાં તત્ત્વાર્થદીપનિબન્ધ સૌથી છેલ્લો ગ્રન્થ છે, એમ તદુક્ત પ્રકાશના શબ્દો ઉપરથી સમજી શકાય છે. પણ, તે જીજ્ઞાસુને પુષ્ટિમાર્ગીય સાહિત્યમાં પ્રવેશ કરવામાટે અને ભાગવતનો રહસ્યાર્થ સમજવામાટે પહેલો ગ્રન્થ છે. શ્રીસુબોધિનીજીમાં તત્ત્વદીપનિબન્ધનો ઉલ્લેખ જોવામાં આવે છે, તથાપિ શ્રીમદ્ભાગવતની બૃહટ્ટીકા ઉપલબ્ધ થતી નથી અને જે ભાગ ક્વચિત્ ઉપલબ્ધ છે તે સર્વથા સંશયાસ્પદ હોવાથી તેમજ સૂક્ષ્મ ટીકા પણ અપૂર્ણ અને સંશયાસ્પદ હોવાથી શ્રીસુબોધિનીજીને જ જો કેટલાક વિદ્વાનોના મત મુજબ બૃહટ્ટીકા માનવામાં આવે તો તત્ત્વદીપ નિબન્ધનું સ્થાન ઉપાન્ત્ય ગણાય. પરન્તુ એટલું તો માનવું જ પડશે કે તત્ત્વદીપનિબન્ધની રચનાથી પૂર્વે શ્રીમદ્વલ્લભાચાર્યજીએ ભાગવતની ટીકા લખી હતી. પછી તે સૂક્ષ્મટીકા હોય, બૃહટ્ટીકા હોય કે સુબોધિનીજી હોય. પ્રાચીન વિદ્વાનોના ગ્રન્થોમાં, પ્રથમ રચિતગ્રન્થોમાં ઉત્તરોત્તર રચાયલા ગ્રન્થોનો પણ અનેકસ્થળે નામનિર્દેશ જોવામાં આવે છે, તેથી રચનાક્રમ ગોઠવવામાં આજના વિચારકોને ઘણીવાર મુંઝવણ થતી દેખાય છે. પ્રાચીનકાળમાં મુદ્રણકલાનો અભાવ હોવાથી અને તેમની રચના સર્વથા નિર્દોષ છે એમ સમ્પૂર્ણપણે ખાત્રી થતા પહેલાં તે રચનાનો પ્રકાશ કરતા વિદ્વાનો અચકાતા હોવાથી ઘણા સમય સુધી ગ્રન્થો લખીને રાખી મૂકવામાં આવતા હતા. ગ્રન્થલેખન પછી જ્યાં સુધી તે ગ્રન્થ જનસમાજ સમક્ષ પ્રકાશ પામે નહિ, તેટલા સમયમાં અન્યગ્રન્થોનું પ્રણયન થઈ જતું; આથી જ પૂર્વરચિતગ્રન્થમાં ઉત્તરોત્તર રચાયલા ગ્રન્થોનો નામનિર્દેશ અને કેટલોક સુધારો વધારો દ્વિતીયાવૃત્તિઓમાં થતો. શ્રીમદ્વલ્લભાચાર્યજી, તત્ત્વાર્થદીપનિબન્ધની રચના ક્યારે થઈ તે સ્પષ્ટ શબ્દોમાં જણાવે છે. આથી આજના વિચારકને તે માટે વિશેષ ઊહાપોહ કરવાની જરૂર રહેતી નથી. **चकारान्मीमांसाद्वयभाष्यं, प्रकरणानि, भागवतटीका च सङ्गृहीता** (પ્રકાશ શાસ્ત્રાર્થ પ્રકરણ શ્લો. ૫) આ ઉપરથી સ્પષ્ટરીતે સમજાય છે કે શ્રીમદણુભાષ્ય, પૂર્વમીમાંસાભાષ્ય, ષોડશગ્રન્થો અને શ્રીમદ્ભાગવતની ટીકાના પ્રણયન પછી જ **તત્ત્વાર્થદીપનિબન્ધની** રચના થઈ છે. આટીકા બૃહટ્ટીકા હશે કે સૂક્ષ્મટીકા હશે અને

તે કેવી હશે, તેમાં શું લખ્યું છે, તેની રચના કયારે થઈ ઇત્યાદિ વસ્તુનો નિર્ણય કરવા માટે આજના સંશોધકોને અનેક કલ્પનાઓનો આશ્રય ન લેવો પડે તે માટે પ્રથમસ્કન્ધ સુબોધિનીજીના મઙ્ગલાચરણ પછીનાં છેલ્લા શ્લોકમાં આપશ્રી જણાવે છે કે—

अर्थत्रयं तु वक्ष्यामि निबन्धेऽस्ति चतुष्टयम् ।
अत्र सन्तः स्वसन्तोषैराज्ञां यच्छन्तु सिद्धये ॥

तत्त्वार्थदीपनिबन्धना भागवतार्थ प्रकरणमां—

शास्त्रे स्कन्धे प्रकरणेऽध्याये वाक्ये पदेऽक्षरे ।
एकार्थं सप्तधा जानन्नविरोधेन मुच्यते ॥

(भा. प्र.)

આ વાકયમાં જે સાત અર્થોનું પ્રતિપાદન કર્યું છે તે પૈકી છેલ્લા ત્રણ અર્થોનું વિવેચન શ્રીસુબોધિનીજીમાં કરે છે એવી પ્રતિજ્ઞા કરીને પ્રથમના ચાર અર્થોનું વિવેચન નિબન્ધમાં કર્યું છે એમ પણ સૂચન કરે છે. આ ઉપરથી સિદ્ધ થાય છે, કે નિબન્ધની રચના પછી શ્રીસુબોધિનીજીની રચના થઈ. પરંતુ પૂર્વોક્ત વાકયમાં ભાગવતની ટીકાનો પણ ઉલ્લેખ હોવાથી સુબોધિની પછી નિબન્ધની રચના કલ્પી શકાય છે. હવે જો સૂક્ષ્મટીકા કે બૃહટ્ટીકાનું ગ્રહણ "ભાગવતટીકા" શબ્દથી થાય, તો સંશયાસ્પદ વસ્તુ ઉપર આધાર રાખવો પડે. જો એમ કહેવાય કે નિબન્ધની કારિકાઓ રચાઈ તે પછી સુબોધિનીજીની રચના થઈ અને તત્પશ્ચાત્ નિબન્ધની ટીકારૂપે પ્રકાશ લખાયો. જો તેમ સ્વીકારીએ તો **चकारात्** પદનો કાંઈ જ અર્થ નથી. મૂલનો **च**શબ્દ આટલા અર્થનો બોધક છે. એમ તો ત્યારે જ કહી શકાય કે જો તે પહેલાં **च**શબ્દથી સૂચવેલા ગ્રન્થો વિદ્યમાન હોય. અન્યથા **चकारात्** પદનો ઉલ્લેખ નિરર્થક છે. તેમજ **आज्ञापूर्वं तु या जाता** ઇત્યાદિ વાકયનો આધાર લઇને પ્રકરણ ગ્રન્થોને અન્તિમત્વે સ્વીકારાય તો પ્રકાશસ્થિત પ્રકરણગ્રન્થોનો ઉલ્લેખ પણ નિરર્થક ઠરે. આથી જ એમ માનવું જોઇએ કે નિબન્ધ અને પ્રકાશ જ સૌથી છેલ્લો ગ્રન્થ છે. સુબોધિન્યાદિના પ્રણયન પછી પ્રકાશમાં **चकारात्** ઇત્યાદિ પઙ્ક્તિનો સમાવેશ કર્યો હશે. તેમ જ ઇતરત્ર નિબન્ધ કે પ્રકાશનો નામોલ્લેખ પણ તે પ્રકારના સુધારાનું જ સૂચન કરે છે. અથવા જો નિબન્ધને ઉપાન્ત્ય ગ્રન્થમાનવામાં આવે તો પણ યુક્તિસઙ્ગત છે.

તત્ત્વદીપનિબન્ધ વિના શ્રીવલ્લભાચાર્યજીના ગ્રન્થોનો સમ્યક્ બોધ થવો દુઃસાધ્ય છે. કદાચ અસમ્ભવિત છે, તેથી, તે પ્રથમ છે, એમ કહેવામાં આવે, તો યે બાધ નથી.

આચાર્યચરણના સ્વરૂપનો નિર્દેશ

શ્રીવલ્લભાચાર્યજી નિજજનોને સ્વસ્વરૂપનો બોધ શ્રીસુબોધિનીજી અને નિબન્ધપ્રકાશના મઙ્ગલાચરણમાં જ કરાવી આપે છે. આ શિવાય ઇતરત્ર આપશ્રીના સ્વરૂપનો બોધ થતો નથી.

તત્ત્વાર્થદીપનિબન્ધનો ઉપક્રમ પરમકાષ્ઠાપન્ન વસ્તુ શ્રીકૃષ્ણાખ્ય તત્ત્વ જ છે એમ સિદ્ધ કરી આપવા માટે છે. મઙ્ગલાચરણમાં **नमो भगवते तस्मै कृष्णायाद्भुतकर्मणे** કહીને પરમતત્ત્વરૂપે અદ્ભુતકર્મા શ્રીકૃષ્ણને જ ઓળખાવે છે.

अनुबन्धचतुष्टय

मङ्गलाचरणमां **अनुबन्धचतुष्टय**नुं ग्रथन करवुं એવી प्राचीन प्रणालिका छे. तदनुसार तत्त्वार्थदीपनिबन्ध ग्रन्थना, अधिकारी, विषय, प्रयोजन अने सम्बन्ध એ अनुबन्धचतुष्टयनुं निरूपण कर्या विना तेमां बुद्धिमान् पुरुषोनी प्रवृत्ति थाय नहि. अहिआं ग्रन्थनुं प्रयोजन, परमतत्त्व रसात्मक श्रीकृष्णनुं फलरूपत्व प्रतिपादन करवुं એ ज छे. तत्प्राप्तिनी ईच्छा धरावतो महाभाग्यवान् भक्त अधिकारी छे. दैन्य अने प्रपत्तिविना भगवत्प्राप्ति थाय नहि, तेथी भगवद्दृभक्ति એ विषय छे. प्रतिपाद्यप्रतिपादकभाव सम्बन्ध छे. व्यासदर्शनने अनुसरी वेदात्मा श्रीकृष्ण प्रमाणरूप छे. परमकाष्ठापन्न रसात्मक श्रीकृष्ण प्रमेय छे. श्रीकृष्णने शरणागमन એज प्रपत्तिरूप साधन छे अने फलरूप रसात्मा श्रीकृष्ण ज फल छे. अथवा आनन्दैकविग्रह श्रीकृष्णसह सर्वकामाशन એज फल छे એम पण कही शकाय.

ग्रन्थनुं नामकरण

अनुबन्ध चतुष्टयनो विचार कर्या पछी तत्त्वार्थदीपना उपक्रमनो विचार करवा माटे ग्रन्थना नामनो शब्दार्थ जाणवो पण आवश्यक छे. **तत्त्व** शब्द प्रमेयवाचक छे. **अर्शादिगण** पठित शब्दोथी **मतुबर्थ**मां **अच्** प्रत्यय थतो होवाथी वेदोक्ततत्त्व के प्रमेयनी दीप्ति जेमां होय ते **तत्त्वदीप** એम अर्थ थाय. अत्र दीपशब्द प्रमाणसिद्ध ज्ञानरूप तेजस्विताનो बोधक छे. अर्थात् प्रमाण (प्रमा–ज्ञान–नुं करण)थी सिद्ध तत्त्व એटले प्रमेयनुं प्रकाशन श्रीवल्लभाचार्यजी तत्त्वदीपनिबन्धमां करे छे.

सर्वोद्धारप्रयत्नात्मा मूलस्वरूप श्रीकृष्णनो प्रादुर्भाव थयो. प्रभु श्रीकृष्ण ज सर्वोद्धारप्रयत्नात्मा छे, એ वात जणाववा माटे भगवान् वेदव्यासे सर्वने अत्यंत सुखदायक એवा श्रीमद्भागवतनो वेदार्थरूपे प्रकाश कर्यो. श्रीमद्भागवत सर्वने सुखदायक छे એम वैश्वानरावतार श्रीवल्लभाचार्यजीએ तत्त्वार्थदीपनिबन्धना निबन्धनथी सिद्ध करी आप्युं. तत्त्वदीपनिबन्धमां तत्त्व—प्रमेय—नी दीप्ति—प्रमाणसिद्ध तेजस्विता छे એम प्रकाश वडे देखाडी आप्युं छे. अर्थात् ज प्रभु सर्वोद्धारप्रयत्नात्मा होवाथी निज स्वरूपनुं सर्वने मूलरूपत्व जणाववा माटे व्यासरूपे पोतेज श्रीमद्भागवत प्रकटाव्युं, वैश्वानरत्वे वाणीनी अधिष्ठात्री देवतानुं स्वरूप धरी भागवतना तत्त्व—प्रमेय—नी दीप्तिनुं दर्शन कराव्युं, ते दीप्ति पण अन्तर्गर्भस्थ न रहे तदर्थे तत्प्रकाश कर्यो.

मुख्य त्रण प्रकरणो.

तत्त्वदीपनिबन्धना मुख्य त्रणज प्रकरण छे. (१) शास्त्रार्थप्रकरण, (२) सर्व–निर्णयप्रकरण अने (३) भागवतार्थप्रकरण. शास्त्रार्थप्रकरणने ज गीतार्थप्रकरण पण कहेवामां आवे छे. यद्यपि भागवतार्थप्रकरणनी पेठे गीतार्थ के शास्त्रार्थप्रकरणमां भगवद्गीतानी आनुपूर्वी के तत्प्रतिपाद्य सर्वज पदार्थोनो विचार दृष्टिगोचर थतो नथी; तथापि **एकं शास्त्रं देवकीपुत्रगीतम्** એ न्याये अत्र पण शास्त्रशब्द गीतानो वाचक छे, એम स्वीकाराय तो गीतोक्त प्रमेय (प्रमाणद्वारा प्रतिपाद्य पदार्थ श्रीकृष्ण) अने शास्त्रार्थप्रकरणोक्त प्रमेयमां એकवाक्यता छे; आथी ज शास्त्रार्थप्रकरणने गीतार्थप्रकरणनुं नाम आपवामां आव्युं हशे. विशेष विस्तार साथे आ विषयनो विचार हवे पछी थशे ज. सर्वनिर्णयप्रकरणमां

વેદાદિ શાસ્ત્રોનું તાત્પર્ય અને તત્પ્રામાણ્ય સાથે તદુક્ત પ્રમેયના સ્વરૂપનો નિર્ધાર કરવામાં આવ્યો છે. તૃતીય ભાગવતાર્થપ્રકરણમાં ભાગવતના જે સાતપ્રકારના અર્થો છે અથવા એક અર્થનો–શાસ્ત્રાર્થ, સ્કન્ધાર્થ, પ્રકરણાર્થ, અધ્યાયાર્થ, વાક્યાર્થ, પદાર્થ અને અક્ષરાર્થનો સમધા અર્થ કરીને સર્વનો અવિરોધ સિદ્ધ કરી જાણે તો મુક્તિ થાય એમ કહેવામાં આવ્યું છે, તે પૈકી પ્રથમ ચાર અર્થોનો સમાવેશ થાય છે.

યદ્યપિ આ રીતે ત્રણ મહાપ્રકરણોમાં તત્ત્વદીપનિબન્ધ પરિપૂર્ણ થાય છે, તથાપિ વાસ્તવિક રીતે તો વેદાર્થનું પ્રતિપાદન કરનારો આ એક મહાનિબન્ધ–ગ્રન્થ છે. અથવા તો વેદાર્થના નવનીતસમા શ્રીમદ્ભાગવતના અર્થનો નિર્ણય કરનારો જ આ મહાનિબન્ધ છે. તે વસ્તુ ભાગવતાર્થ નિબન્ધમાં છે અને તદુપોદ્બલકત્વે પ્રથમ અને દ્વિતીય પ્રકરણો છે. પ્રથમ પ્રકરણમાં—શાસ્ત્રાર્થપ્રકરણમાં ભાગવતાર્થપ્રકરણોક્ત તત્ત્વોનો ઉપોદ્ઘાત અને દ્વિતીયમાં ભાગવતોક્ત પ્રમેય સાધન માટે પ્રામાણ્યાપ્રામાણ્યનિર્ણય અને તત્તચ્છાસ્ત્રનો ભાગવત સાથે સમન્વય કરવા માટે તે તે શાસ્ત્રોક્ત પ્રમેયના વસ્તુસ્વરૂપનો નિર્ણય છે. શ્રીમદ્ભાગવતોક્ત પ્રમેયનો નિર્ણય એટલે જ વેદાર્થનું નિરૂપણ કે વેદાર્થનો તત્ત્વનિર્ધાર. વેદ અને શ્રીમદ્ભાગવત અભિન્ન પદાર્થ છે. વેદ શબ્દરૂપ છે તો ભાગવત અર્થરૂપ છે. વેદ પ્રમાણરૂપ છે તો ભાગવત પ્રમેયરૂપ છે. વેદ જો ઈશ્વરાખ્ય પરમતત્ત્વનો નિર્ણય કરે છે તો ભાગવત તેનું સ્વરૂપ અને સામર્થ્ય, લીલાગાનદ્વારા દેખાડી આપે છે. વેદ શ્રીકૃષ્ણનું શ્રીઅંગ છે તો ભાગવત આત્મરૂપે વિલસે છે. પ્રથમ દીપ છે તો દ્વિતીય પ્રકાશ છે. કિંબહુના એકનું અસ્તિત્વ જ બીજાની ઉપર નિર્ભર છે; છતાં સાઙ્ખ્યના પ્રકૃતિ–પુરુષની પેઠે અન્ધપઙ્ગુ નથી. વેદનું તત્ત્વ ભાગવત વિના જાણી શકાય નહિ. ભાગવતનો આરમ્ભ જ વેદવિના નથી. વેદ ન હોય તો ભાગવત કયા પ્રમેયનો પ્રકાશ કરે ? અને જો ભાગવત ન હોય તો વેદ કયા રસાખ્ય પરમતત્ત્વના પ્રતિપાદનમાં પ્રમાણરૂપ બને ? તત્ત્વાર્થદીપનિબન્ધનો પાયો વેદ છે અને શિખર ભાગવત છે. શાસ્ત્રાર્થપ્રકરણ વેદશરીરનું પ્રતિપાદન કરે છે, સર્વનિર્ણયપ્રકરણ અઙ્ગપ્રત્યઙ્ગોનું પ્રતિપાદન કરે છે અને ભાગવતાર્થપ્રકરણ પરમકાષ્ઠાપન્ન રસાખ્ય વસ્તુત્વે શ્રીકૃષ્ણની લીલાનું વર્ણન કરે છે. આથી જ નિબન્ધની સમાપ્તિમાં શ્રીમદ્વલ્લભાચાર્યજી સ્પષ્ટપણે જણાવે છે કેઃ—

श्रीमद्भागवतं समस्तनिगमन्यायैकतत्त्वात्मकं
नानाभ्रान्तितमःकपाटपिहितं सन्तुष्टये सर्वथा ।
नाभूदित्यवगत्य निश्चितपदैरुद्दीप्तदीपाकृतिं
श्रीमद्भागवतप्रदीपमधुना चक्रे मुदा वल्लभः ॥
यथा भागवतस्यार्थो हृदिस्थाच्युतनोदनात् ।
तथा निरूपितः, सद्भिः क्षमा कार्या, ममोपरि ॥
युक्तं वा यदि वाऽयुक्तं मया यद्यन्निरूपितम् ।
तत्सर्वं कृष्णचरणे वाक्पुष्पं विनिवेदितम् ॥

આ ઉપરથી આચાર્યચરણ એમ સ્પષ્ટપણે સાબીત કરી આપે છે કે શ્રીમદ્ભાગવતનો અર્થ હૃદયકમળમાં વિરાજતા શ્રીકૃષ્ણપ્રભુની પ્રેરણાથી જ જાણી શકાય. તેમાં યુક્તિનો પ્રસર નથી. જો પ્રભુ હૃદયમાં પધારે તો જ નિજરૂપનો પ્રકાશ કરે.

शास्त्रार्थ प्रकरण के गीतार्थ प्रकरण ?

प्रथम जणाव्युं तेम शास्त्रार्थप्रकरणनेज गीतार्थप्रकरण पण कहे छे. सर्व ज वाङ्मयमां गीता शास्त्ररूपे विलसे छे. शास्त्रशब्द प्रमाणपदवाच्य छे. प्रमाण एटले अनधिगतार्थ—ज्ञन्तृ—अज्ञातार्थज्ञापक. शास्त्रशब्दनी निरुक्ति **यच्छास्ति वः क्लेशरिपूनशेषान् संत्रायते दुर्गतितो भवाच्च** एम पण आपवामां आवे छे. किन्तु शास्त्रशब्द शासनमां शक्त होवाथी अने तादृश शासनशक्यतावच्छेदकत्वे जे प्रवृत्ति–निवृत्ति तेनो सम्यक् प्रकारे प्रभुसम्मितवचनद्वारा बोध करावी शके. अतएव शास्त्रशब्दथी उपरिनिर्दिष्ट 'तमारा सकल क्लेशरिपुने शासन करे अने तमने दुर्गति तथा संसारथी तारे' ए अर्थ विशेष प्रतिकूल न होवा छतां शब्दशक्तिनो विचार करतां आदरणीय तो नथी ज. नागार्जुनतुं तात्पर्य तेणे ज उत्तरार्धमां प्रकट कर्युं छे— **तच्छासनात्त्राणगुणाच्च शास्त्रमेतद्द्वयं चान्यमतेषु नास्ति** आ वाक्यथी ते एम कहेवा इच्छे छे के वेदादि शास्त्रो प्रवृत्ति–निवृत्ति ज करावे पण तमने क्लेशथी छोडावे नहि अने संसारथी के दुर्गतिथी तारे नहि, मात्र बौद्धमतज तेवी शक्ति धरावे छे. किन्तु शब्दशक्तिनो विचार करतां जणाय छे के शासन एटले ज्ञानज्ञावत् प्रवर्तना. किन्तु **क्लेशरिपूनशेषान् शास्ति** अत्र **शासु** धातुनो अर्थ दण्ड थायं छे. शास्त्र कोईने दण्डदान करे ज नहि. ते तो मात्र प्रेरणा करी शके. अतएव शास्त्रशब्दनी इतरव्याख्या योजवी जोईए श्रीमान् कुमारिलभट्ट कहे छे के—

प्रवृत्तिर्वा निवृत्तिर्वा नित्येन कृतकेन वा ।
पुंसां येनोपदिश्येत तच्छास्त्रमभिधीयते ॥

(श्लो. वा. शब्दपरिच्छेद ४)

अपौरुषेय शब्द–वेदवडे के तन्मूलक पौरुषेय शब्दप्रमाणवडे पुरुषोनी प्रवृत्ति के निवृत्ति उपदेशाय ते शास्त्र. अर्थात् चतुर्दश के अष्टादश विद्यास्थान शास्त्रपदवाच्य छे. वळी,

चोदना चोपदेशश्च शास्त्रमेवेत्युदाहृतम् ।

(श्लो. वा. शब्दपरिच्छेद १२)

नोदना—प्रवृत्ति निवृत्ति अने उपदेश जेमां होय ते शास्त्र ज छे. शबरस्वामी जणावे छे के—

शास्त्रं शब्दविज्ञानादसन्निकृष्टेऽर्थे विज्ञानम् ।

(शाबरभाष्य १–१–५)

शब्दशक्तिना विज्ञानथी परोक्षपदार्थोनुं—धर्माधर्मनुं विज्ञान करावे ते शास्त्र. आरीते शास्त्रशब्दनी व्याख्या करवामां आवे तो **विशिष्टार्थप्रतिपादनसमर्थं शास्त्रमुच्यते**(तत्त्वसंग्रह पृ. ८) **कमलशीलनी** व्याख्यामां ये कांई अर्थ नथी. वास्तविकरीते तो **अप्राप्ते शास्त्रमर्थवत्** ए न्याये अज्ञातार्थज्ञापक शास्त्र छे. किन्तु ते पण कान्तासम्मित के सुहृत्सम्मित शब्दद्वारा तो नहि ज. प्रभुसम्मितवाक्य **शास्तीति शास्त्रम्** ए व्युत्पत्ति मुजब वेद ज शास्त्र छे.

अहिंआं **शास्त्र** शब्द **एकं शास्त्रं देवकीपुत्रगीतम्** इत्यादि वाक्योक्त शास्त्रशब्दनो द्योतक छे. आथी ज **शास्त्रार्थो गीतार्थः** एम कही प्रकाशकार गीतार्थनो पर्यायवाचक शास्त्रार्थ छे एम सूचन करे छे. अत्र शास्त्रप्रवृत्ति अर्जुननी शङ्काथी थाय छे. शङ्काद्वारा पण शास्त्रप्रवृत्ति मानवामां आवी छे.

હવે વિચારવાનું એ રહે છે કે શાસ્ત્રાર્થપ્રકરણમાં ગીતાર્થનો સમાવેશ કેમ થયો? શાસ્ત્રાર્થપ્રકરણમાં ગીતોક્ત સર્વજ વિષયોનો સમાવેશ કરવાના ઉદ્દેશથી નિબન્ધની પ્રવૃત્તિ નથી. કિન્તુ ગીતામાં-જેટલા વિશેષવિવેચ્ય વિષયો જણાયા અને જે વિષયોનો સમાવેશ તન્ત્રાન્તરીય નિર્ણયોમાં કરવો યોગ્ય ન લાગ્યો (સર્વનિર્ણયપ્રકરણમાં જેમનો સમાવેશ થઈ શકે તેમ ન લાગ્યું) તેટલા જ વિષયોનો વિચાર શાસ્ત્રાર્થપ્રકરણના નિબન્ધમાં થયો છે. એવા વિષયોનું તુલનાત્મક વિવેચન અમે પ્રકૃતપ્રકરણની સમાપ્તિમાં સ્વતંત્ર રીતે કરીશું. આ સ્થલે તો માત્ર તેમનો નામનિર્દેશ કરીને જ તત્ત્વદીપનિબન્ધના શાસ્ત્રાર્થપ્રકરણનું વિવેચન કરવાપૂરતી પ્રવૃત્તિ છે. અહિઆં આટલું ધ્યાનમાં રાખવું જોઈએ કે **તત્ત્વાર્થદીપ** એ નિબન્ધ છે, નહિ કે વ્યાખ્યા. નિબન્ધમાં તેટલા જ વિષયોનો સમાવેશ થઈ શકે છે કે જેની ઉપર લેખકને સ્વતંત્ર મતપ્રકાશની વિશેષ જરૂર જણાય; જ્યારે વ્યાખ્યામાં મૂલના સર્વ જ વિષયોનો સમાવેશ થઈ શકે. આ વસ્તુ ધ્યાનમાં લીધા પછી જ શાસ્ત્રાર્થપ્રકરણને ગીતાર્થ કહેવામાં જે સ્વારસ્ય છે તે સહજ સમજી શકાય તેમ છે. શાસ્ત્રાર્થપ્રકરણમાં નીચે જણાવેલા ગીતોક્ત વિષયોનો સમાવેશ કરવામાં આવ્યો છેઃ—

વિષય	શ્લોક
૧ જડસ્વરૂપપ્રતિપાદન	૨૩
૨ અવિદ્યાનું સ્વરૂપ	૨૪
૩ બ્રહ્મવ્યાપકછે છતાં સાકારછે	૨૫
૪ ચેતન અને જડની વિસ્ફુલિઙ્ગવત્ સૃષ્ટિ	૨૮
૫ જડ, જીવ અને અન્તરાત્મા	૩૦
૬ વિદ્યા અને અવિદ્યા માયાવિનિર્મિત હોવા છતાં ભગવાન્‌ની શક્તિ છે.	૩૧
૭ પંચપર્વા અવિદ્યા અને જીવન્મુક્તનું સ્વરૂપ.	૩૩
૮ બ્રહ્મભાવથી લય થાયછે.	૩૫
૯ બ્રહ્મભાવ થવાનો પ્રકાર	૩૬
૧૦ નાનાવિધ સૃષ્ટિપ્રકાર	૩૭
૧૧ માયાસૃષ્ટિ	૩૮
૧૨ વિયદાદિ સૃષ્ટિ પ્રકાર	૩૯
૧૩ ભગવદ્ભજનની સિદ્ધિમાટે **તત્ત્વમસ્યા**દિ વાક્યો	૪૧
૧૪ ભક્તિનું લક્ષણ	૪૨
૧૫ ભગવત્સ્વરૂપ પ્રતિપાદન અને શ્રુતિયોનો સમન્વય	૪૩-૪૪
૧૬ પઞ્ચપર્વા વિદ્યા	૪૫-૪૬
૧૭ ભક્તિનું સામાન્યતઃ નિરૂપણ	૪૭-૪૯

વિષય	શ્લોક
૧૮ બ્રહ્માનન્દમાં પ્રવિષ્ટને કયું ફલ પ્રાપ્ત થાય?	૫૦-૫૧
૧૯ જીવસ્વરૂપ	૫૩
૨૦ જીવની વ્યાપકતા શીરીતે?	૫૪
૨૧ પ્રકાશક ચૈતન્ય	૫૫
૨૨ આભાસ-પ્રતિબિમ્બવાદનું ખણ્ડન	૫૬-૫૮
૨૩ મતાન્તરનિરાસ	૫૪-૬૦
૨૪ **તત્ત્વમસ્યા**દિ વાક્યનું સ્વારસ્ય	૬૧
૨૫ વિદ્યાની પ્રાપ્તિનો પ્રકાર	૬૩
૨૬ જીવની સર્વજ્ઞતા શી રીતે?	૬૪
૨૭ બ્રહ્મસ્વરૂપ નિર્ણય	૬૫
૨૮ સજાતીય—વિજાતીય—સ્વગત ભેદ—વર્જિત બ્રહ્મસ્વરૂપ	૬૫
૨૯ બ્રહ્મજ જગત્‌નું સમવાયિ કારણ છે	૫૭-૭૧
૩૦ અવતારરૂપે આવિર્ભાવતિરોભાવ	૭૨-૭૪
૩૧ વ્યોમવદ્બ્રહ્મ	૭૫
૩૨ વૈષમ્ય નૈર્ઘૃણ્ય દોષનો પરિહાર	૭૬-૭૭
૩૩ મતાન્તર પરિહાર	૭૮-૯૨
૩૪ સાઙ્ખ્યમત	૯૩-૧૦૦
૩૪ પ્રેમરૂપે ભગવદ્ભજન	૧૦૧-૧૦૩

ઉપર જણાવ્યા મુંજબ ગીતોક્ત લગભગ સર્વ જ વિવેચ્ય વિષયોનો સમાવેશ શાસ્ત્રાર્થ-પ્રકરણમાં થઈ જાય છે. સાંખ્યોક્ત તત્ત્વો, યોગ, જ્ઞાન, અક્ષર, કાલ, કર્મ, સ્વભાવ વગેરે પદાર્થોનો સમ્બન્ધ ઇતર તંત્રોસાથે પણ હોવાથી તેનો વિચાર સર્વનિર્ણયપ્રકરણમાં કર્યો છે.

તત્ત્વદીપનિબન્ધના શાસ્ત્રાર્થપ્રકરણનું મૂલ

યદ્યપિ શાસ્ત્રાર્થપ્રકરણ એટલે જ ગીતાર્થ એમ નિર્ણય કરવામાં આવ્યો છે, તથાપિ શ્રીમદ્વલ્લભાચાર્યજીએ શાસ્ત્રાર્થપ્રમાણમાં વેદવાક્યો, રામાયણ અને પાઞ્ચરાત્ર શાસ્ત્રને અનુસરતો આ સ્વતન્ત્ર જ નિબન્ધ રચ્યો છે અને તેમાં ગીતાર્થનો પણ સમાવેશ કર્યો છે. ગીતાર્થ મુખ્ય વિવેચ્ય વિષય છે. કિન્તુ પોતે જણાવેલો સિદ્ધાન્ત નિખિલ વેદવાક્યો, રામાયણ અને પાઞ્ચરાત્રથી અવિરુદ્ધ છે એમ સ્પષ્ટપણે ઉપસંહારમાં જણાવે છે:—

अर्थोऽयमेव निखिलैरपि वेदवाक्यै रामायणैः सहितभारतपञ्चरात्रैः ।
अन्यैश्च शास्त्रवचनैः सह तत्त्वसूत्रैर्निर्णीयते सहृदयं हरिणा सदैव ॥

આ ઉપરથી સમજી શકાય છે કે ગીતાર્થના વ્યાજે વેદવાક્ય, રામાયણ, ભારત, પાઞ્ચરાત્ર, અન્યપણ શાસ્ત્રવચનો અને તત્ત્વસૂત્રોને અનુસરતોજ સિદ્ધાન્ત પ્રકટ કર્યો છે. આથીજ શાસ્ત્રાર્થપ્રકરણને સ્વતન્ત્રરીતે "ગીતાર્થપ્રકરણ" એવું નામ ન આપતાં ગીતોક્ત પદાર્થોનું વિવેચન ઉપર જણાવેલા શાસ્ત્રાધારે કરેલું હોવાથી તે પ્રકરણનું નામ "શાસ્ત્રાર્થપ્રકરણ"જ યુક્તિસઙ્ગત છે. "શાસ્ત્રાર્થપ્રકરણ" એ નામથી જ સર્વ સચ્છાસ્ત્રો, નિબન્ધનું મૂલ છે એમ પણ સૂચન થાય છે.

"શાસ્ત્રાર્થપ્રકરણ"માં પ્રભુના પ્રમાણબલનો આશ્રય કર્યો છે; જ્યારે "સર્વનિર્ણયપ્રકરણ"-માં પ્રમેયબલનો આશ્રય છે. અત્ર પ્રમાણ અને પ્રમેય શબ્દો પણ એક પ્રકારના વિશિષ્ટ અર્થનું દ્યોતન કરે છે. પ્રમાણશબ્દ પ્રમા—જ્ઞાનનું કરણ સૂચવે છે. અને પ્રમેયશબ્દ પ્રમાણ-સિદ્ધ વસ્તુનું સૂચન કરે છે. પ્રમાણ શાસ્ત્ર છે અને પ્રમેય શાસ્ત્રસિદ્ધ પદાર્થ છે. શુદ્ધાદ્વૈત-સિદ્ધાન્તથી ઉપર જણાવેલો અર્થ સર્વથા અવિરુદ્ધ છે, છતાં પ્રમાણ અને પ્રમેય શબ્દો સ્વતન્ત્ર રીતે ભગવત્સ્વરૂપનું પણ સૂચન કરે છે. **प्रमितिः प्रमाणम्** એમ જ્યારે અર્થ કરવામાં આવે ત્યારે પ્રમિતિરૂપા સમ્વિત્ ભગવત્સ્વરૂપ છે. તે રીતે પ્રમાણશબ્દ લેવાય તો **साक्षात्कारि प्रमाणम्** એમ સાક્ષાત્કારિત્વરૂપ—ભગવાન્ પ્રમાણપદવાચ્ય છે. તાદૃશ પ્રમાણથી ઉત્પન્ન થતી હાનોપાદાનાપેક્ષાદિ બુદ્ધિ તેનું ફલ છે. એ રીતેજ પ્રમેય શબ્દ ભગવત્સામર્થ્યનો બોધક છે. આ સમ્બન્ધી વિચાર પ્રસ્થાનરત્નાકરાદિમાં છે જ અને તે ઉપરની **કિરણાવલી** નામની મારી ટીકામાં તેનો વિપુલ વિસ્તાર પણ છે જ; તથાપિ પ્રકરણને અનુસરતો વિશેષ વિચાર **પ્રામાણ્યનિર્ણય**માં કરવામાં આવશે. તેમજ પ્રમેય શબ્દનું વિશેષ વિવેચન **प्रमेयं हरिरेवैकम्** ઇત્યાદિ વાક્યોનું સ્વારસ્ય સમજાવતાં કરવામાં આવશે.

અધિકારિનિર્ણય

તત્ત્વાર્થદીપનિબન્ધનો અમુક ભાગ જ પ્રમાણ છે અને અન્ય ભાગ વૈષ્ણવોને આદરણીય નથી એમ વાણીથી કે કૃતિથી અસકૃત્ પ્રતિપાદન કરનારો એક વર્ગ સમ્પ્રદાયમાં અસ્તિત્વ ધરાવે છે. વાસ્તવિક રીતે તો દયાનન્દાદિ મતો જેમ વેદનું પ્રામાણ્ય સ્વીકારે છે, છતાં તેમના મતમાં વેદનો અનાદર થતો સ્પષ્ટપણે દૃષ્ટિગોચર થાય છે, તદ્વત્ પુષ્ટિમાર્ગમાં યે શ્રીમદ્વલ્લભા-

ચાર્યજીની વાણી જ અમને માન્ય છે એમ વારંવાર ઘોષ કરીને પણ તેઓ શ્રીમાન્‌ના સિદ્ધાન્તોનો જાણે કે અજાણે (જાણીને—પશ્ચિમની સંસ્કૃતિની છાપ પડવાથી અને અજાણે—શાસ્ત્રમર્મ સમજવાની અક્ષમતા હોવાથી) અનાદર થતો જ દૃષ્ટિપથ થાય છે. જો નિરપેક્ષબુદ્ધિથી વિચાર કરવામાં આવે તો નિબન્ધમાં જે પ્રકારના ભગવન્માર્ગનું નિરૂપણ કરવામાં આવ્યું છે, તે પ્રકારનો અધિકારી પુષ્ટિમાર્ગીય મહાભાગ્યવાન્ વૈષ્ણવ વિના અન્ય કોઈ હોઈ શકે જ નહિ. આવા વૈષ્ણવને તત્ત્વાર્થદીપનિબન્ધ પણ અક્ષરશઃ માન્ય હોવો જ જોઈએ. જો માન્ય ન હોય તો તેવો વૈષ્ણવ પોતે શ્રીમદ્‌વલ્લભાચાર્યજીને અનુસરે છે એમ કહિ શકાય નહિ, એમ પ્રતિપદોક્ત વચનોથી સિદ્ધ થાય છે. પક્ષપાતરૂપી દર્વીકરે દૃષ્ટ એવો જ કોઈ જીવ આ વસ્તુ જોઈ શકે નહિ; તેમાં પણ ભગવદિચ્છાને જ પ્રતિબન્ધકત્વે સ્વીકારવી જોઈએ. અન્યથા સુબોધિન્યાદિક ગ્રન્થોનું દિવાનિશ મનન કરનારા અને શ્રીવાગધીશની વાણી વિના અન્ય વાણીથી દૂર રહેનારા મહામાન્ય પણ્ડિતો પણ નિબન્ધોક્ત નિર્ણયોની અવગણના કરે જ નહિ. આ વસ્તુ, સર્વનિર્ણયપ્રકરણના વિવેચનમાં **સ્મૃતિપ્રકરણ** અને **ભક્તિપ્રકરણ**નું સ્વારસ્ય દૃષ્ટિપથ કર્યા વિના સમજી શકાય તેમ નથી. માટે વિદ્વાનોએ શાસ્ત્રાર્થપ્રકરણના અધિકારિનિર્ણયવિભાગ ઉપરાંત સ્મૃતિપ્રકરણ અને ભક્તિપ્રકરણ ઉપર પ્રકટ કરેલા વિચારોની પણ પરીક્ષા કરવી એમ અમે સાગ્રહ વિજ્ઞાપના કરીશું. "**तापाच्छेदाच्च निकषात्सुवर्णमिव पण्डितैः। परीक्ष्य मद्वचो ग्राह्यं स्वबुद्धया न तु गौरवात्**" એમ હું પણ સ્પષ્ટપણે જણાવું છું.

प्रकृतमनुसरामः—શ્રીમદ્‌વલ્લભાચાર્યજી **नमो भगवते** ઇત્યાદિ મઙ્ગલશ્લોકમાં જ અનુબન્ધચતુષ્ટયનું નિરૂપણ કરે છે એમ પ્રથમ જ કહેવામાં આવ્યું છે. તત્ર પરમકાષ્ઠાપન્ન પ્રભુની લિપ્સાવાળા જીવનો જ અધિકાર, નિબન્ધમાં જણાવેલા સિદ્ધાન્તોનું જ્ઞાન મેળવવામાં અને તદનુસાર વર્તન કરવામાં છે, એમ સ્પષ્ટ જ છે. તદુપરાન્ત દ્વિતીયકારિકામાં જ અધિકારીના સ્વરૂપનો સ્પષ્ટ તથા પૃથક્ ઉલ્લેખ કર્યો છે:—

सात्त्विका भगवद्भक्ता ये मुक्तावधिकारिणः।
भवान्तसम्भवा दैवात्तेषामर्थे निरूप्यते॥

ચિત્તના સાત્ત્વિકપરિણામરૂપે જે સ્વભાવ, તત્પ્રયુક્ત પ્રકૃષ્ટકૃતિ અર્થાત્ દેવયજન, તદપેક્ષયા પણ અધિક અલૌકિક કૃતિ કરનારા; તેવા પણ કેવલ અનિષિદ્ધ યોગાદિપરાયણાન્તઃકરણવાળા નહિ, પ્રત્યુત, ભગવત્સેવકો (અર્થાત્ સમાધિદશાથી યે અધિક માનસીપર્યન્ત ધ્યાન, ધારણા અને સમાધિ એ ત્રણેનું નિયમન કરી ચિત્તસ્થૈર્યદ્વારા રસાનુભવ કરનારા); કામાભાવવાળા—જ્ઞાનમાર્ગીય મુક્તિના સમ્પૂર્ણ અધિકારી (અર્થાત્ જ્યાં આગળ જ્ઞાનમાર્ગની પરિસમાપ્તિ થાય ત્યાંથી જ પુષ્ટિમાર્ગનો આરમ્ભ થાય છે) અને ભગવદિચ્છાથી જેમને અન્તિમજન્મ—ભગવદ્રસભોગની યોગ્યતાવાળું જન્મ—પ્રાપ્ત થયું હોય, તે અહિંયાં અધિકારી છે. એવા મહાભાગ્યવાન્ વૈષ્ણવ માટે વેદાર્થના તત્ત્વરૂપ પ્રમેયો—પદાર્થો—નું નિરૂપણ પ્રસ્તુત તત્ત્વાર્થદીપનિબન્ધમાં છે. આ ઉપરથી સહજ સમજી શકાય તેમ છે કે નિબન્ધોક્ત પ્રકાર અને નિર્ણય પ્રત્યેક વૈષ્ણવને અક્ષરશઃ માન્ય હોવોજ જોઈએ. શ્રીમહાપ્રભુજીએ, તત્ત્વાર્થદીપનિબન્ધમાં શાસ્ત્રીયપદ્ધતિનો સર્વત્રે સ્વીકાર શી રીતે કરવો, શાબ્દબોધ અને શાસ્ત્રસમન્વય કેમ થાય ઇત્યાદિ પ્રકારો સમ્યક્‌રીતે અને સમ્પૂર્ણતયા વિવેચ્યા હોવાથી

શ્રીમદણુભાષ્ય, શ્રીસુબોધિનીજી અને પ્રકરણગ્રન્થોનું સ્વારસ્ય સંમજાવી આપવામાં નિબન્ધોક્ત પ્રક્રિયા જ સર્વશ્રેષ્ઠ છે અને તેનું અનુસરણ કરવું એ સર્વજ વૈષ્ણવોનું પરમકર્તવ્ય છે. તત્રાપિ શાસ્ત્રીયવિચારસરણિનું અનુસરણ કરનારને તો નિબન્ધ વિના છૂટકો જ નથી. કિન્તુ પં૦ ગટ્ટૂલાલાજી પ્રભૃતિના નિર્ણયો અશાસ્ત્રીય છે એમ દેખાડી આપવા માટે નિબન્ધને એક બાજુએ મૂકાય છે તે સર્વથા અયોગ્ય છે. આર્યસમાજિસ્ટો જેમ કોઈ વાક્ય કે વાક્યાંશનો સમ્બન્ધ જાણવાની દરકાર રાખ્યા વિના **यथेमां वाचं** ઇત્યાદિ શ્રુતિમાંથી શૂદ્રને પણ વેદાધ્યયનાધિકાર શોધી કાઢે અને **न तस्य प्रतिमा** ઇત્યાદિમાંથી મૂર્તિપૂજાનું ખણ્ડન દેખાડી આપે તેમ ભાષ્ય–સુબોધિન્યાદિ ગ્રન્થોનો કોઈ વાક્યાંશ લઈને નિબન્ધોક્ત પ્રકારથી વિરુદ્ધ મતનું પુષ્ટિમાર્ગીયમતત્વે સમર્થન થાય તે અયોગ્ય છે.

प्रकृतमनुसरामः–ભગવન્માર્ગનો અધિકારી જીવ કેવો હોવો જોઈએ તે વસ્તુ શ્રીમદાચાર્યચરણ દ્વિતીયકારિકામાં કેટલા ખુલાસા સાથે સમજાવે છે તે આપણે જોયું. **आवरणभङ्गकार श्रीमत्पुरुषोत्तमजी महाराज** જણાવે છે કે **भगवत्सेवका न तु रूपान्तरसेवकाः, सेवापराः, तनुजंवित्तजसेवाकर्तारो वैष्णवा इत्यर्थः** જેઓ ભગવત્સેવક છે, નહિ કે પ્રભુથી ઇતર સ્વરૂપોની સેવા કરનારા. સેવાપર–એટલે સેવામાં પરાયણ રહેનારા, તનુજા અને વિત્તજા સેવા કરનારા, વૈષ્ણવો જ નિબન્ધોક્ત વસ્તુના અધિકારી છે. એવા અધિકારીઓ શુદ્ધબ્રહ્મના ઉપાસકો પણ હોઈ શકે તેમનાથી છુટા પાડીને નિબન્ધોક્ત વસ્તુના અધિકારીનો નિર્ણય કરવા માટે શ્રીમદ્વલ્લભાચાર્યજી જ પ્રકાશમાં લખે છે કે **तत्रापि ये निष्कामाः** આ પ્રકારના અધિકારીઓમાં પણ જે નિષ્કામ હોય તે જ નિબન્ધોક્ત વસ્તુના અધિકારી છે. નિષ્કામ વૈષ્ણવો જ મુક્તિના અધિકારી છે એમ શ્રુતિ અને ભાગવતના પ્રમાણોથી સિદ્ધ કરીને શ્રીમત્પુરુષોત્તમજી જણાવે છે કે **"तथाच निष्कामकेवलवैष्णवाः सन्तो ये पापभीरवो भगवन्तं सेवन्ते तेषामपि कर्णधाररूपगुर्वभावेन फलविलम्ब इति तदभावाय कादाचित्कान्यासक्तिनिवारणेन दार्ढ्यार्थमयमुपाय इति निष्कर्षः"** જેઓ નિષ્કામ છે, કેવલ વૈષ્ણવ છે અને પાપથી ભય ધરાવનારા છે અને પ્રભુને સેવે છે; તેમને પણ કર્ણધારરૂપ ગુરુ ન મળે તો ફલવિલમ્બ થાય–તેમ ન બને અને કોઈકવાર પણ ભરતાદિવત્ અન્યાસક્તિ થાય તો તેવી અન્યાસક્તિનું નિવારણ કરીને દૃઢ થાય તે માટે આ ઉપાય છે–આ તત્ત્વદીપ નિબન્ધની રચના છે.

આ ઉપરથી સ્પષ્ટપણે સમજી શકાય છે કે તત્ત્વાર્થદીપનિબન્ધોક્ત વસ્તુ અને તત્રત્ય નિર્ણય કેવલ શુદ્ધ વૈષ્ણવો માટે જ છે. નિબન્ધનો અક્ષરે અક્ષર સુબોધિન્યાદિવત્ વૈષ્ણવોને માન્ય હોવો જ જોઈએ; એટલું જ નહિ પણ સુબોધિન્યુક્ત પદાર્થોનું તત્ત્વ પણ નિબન્ધોક્ત પ્રક્રિયાને અનુસરીને જ જો જાણવામાં આવે તો જ શ્રીમદ્વલ્લભાચાર્યજીનું હાર્દ ખરી રીતે સમજી શકાય. આ વાત સર્વનિર્ણયપ્રકરણ અને ભાગવતાર્થપ્રકરણનો સાર જાણ્યા પછી વિશેષ દૃઢ થશે.

જે લોકો પ્રકાશ અને આવરણભઙ્ગની પઙ્ક્તિઓનું સ્વારસ્ય જાણ્યા વિના કે જાણીને પણ નિબન્ધોક્તનિર્ણયોની વિરુદ્ધ યદ્વાતદ્વા લખે છે, બાલકો પાસે લખાવે છે અને પોતે સ્થાપેલા મણ્ડલોમાં વદે છે તેઓ જો શ્રીમદ્વલ્લભાચાર્યજીનો નામોલ્લેખ કર્યા વિના તેમ કરતા હોય તો તેમને ધન્યવાદ આપવો ઘટે અને તેમના સ્વતન્ત્ર (?) ભક્તિમાર્ગને કુતૂહલપૂર્ણ દૃષ્ટિએ

નિહાળી શકાય. પરંતુ જો શ્રીમદ્વલ્લભાચાર્યજીની છત્રછાયા નીચે તેમ કરતા હોય, તો તેઓ આચાર્યચરણને અન્યાય કરે છે. આવો અન્યાય પણ જો કોઈ દ્વેષ્ટાઓ તરફથી થાય તો જુદી વાત છે, પણ પોતાના પરમ આરાધ્યદેવ શ્રીમદ્વલ્લભાચાર્યજી છે એમ જણાવીને દધિચિ ઋષિની પેઠે નિજ અઙ્ગપ્રત્યઙ્ગોને પણ સમ્પ્રદાયના ઉત્કર્ષ માટે અર્પણ કરવા જેટલી તૈયારી બતાવીને તેમને અન્યાય કરે તો તે અક્ષમ્ય અપરાધ ગણાય. જો એમણે પ્રથમ કારિકાના આવરણભઙ્ગની **मुच्यन्त इति**થી આરમ્ભીને **प्रवर्त्स्यन्त इति** સુધીની પઙ્ક્તિઓનો જ વિચાર કર્યો હોય અને તેનો સમન્વય સામ્પ્રદાયિક સદાચારો સાથે કરવાનું ધૈર્ય સેવ્યું હોય તો આદરણીય ગણી શકાય.

तत्त्वार्थदीपनिबन्धनું પ્રામાણ્ય

આર્યોનો મુદ્રાલેખ છે કે જે વેદમૂલક વાઙ્મય હોય તે સર્વ જ પ્રમાણ છે. તદ્વિરુદ્ધ અપ્રમાણ હોવાથી અનુપાદેય છે. આ પ્રકારની આજસુધીની આર્યમર્યાદાનું અનુસરણ શ્રીમહાપ્રભુજી પણ કરે છે. યદ્યપિ વૈષ્ણવોને શ્રીમહાપ્રભુજીની વાણી કરતાં અધિક પ્રમાણભૂત વસ્તુ અન્ય કાંઈ જ નથી. વૈષ્ણવોને શ્રીમહાપ્રભુજી વાગધિષ્ઠાતૃદેવતા છે એમાં લેશમાત્ર પણ સન્દેહ નથી, એટલું જ નહિ પણ **वस्तुतः कृष्ण एव** એમ પણ સર્વાંશે વૈષ્ણવો સ્વીકારે છે. તથાપિ **मदुक्तं प्रमाणम्** એમ, અથવા "હું આમ માનું છું" એમ, આજકાલના વિચારકોની પેઠે શ્રીમહાપ્રભુજી કદી પણ કહેતા નથી. પ્રત્યુત નિજવાણીની સર્વાંશે વેદમૂલકતા સિદ્ધ કરી આપે છે. આપશ્રી સ્પષ્ટપણે જાહેર કરે છે કે જે વસ્તુ વેદમૂલક ન હોય, તે સર્વથા અપ્રમાણ છે. અમને કે અન્યપણ વૈષ્ણવને જ નહિ કિન્તુ આર્યાવર્તમાં જન્મેલા પ્રત્યેક શ્રદ્ધાવાન્ વિચારકને શ્રીમહાપ્રભુજીની વાણીમાં અપ્રામાણ્યબુદ્ધિ ન જ હોઈ શકે. કિમ્બહુના, કદાચ વેદવિરુદ્ધ પણ કોઈ વસ્તુનું પ્રતિપાદન કરે અથવા તેનું આચરણ કરે કે કરવાનું કહે તો ઈશ્વરોદિતત્વાત્ તેમ માનવામાં કે આચરવામાં કોઈ પણ બંધાય નહિ, કે શાસ્ત્રદૃષ્ટ્યા બાધ પણ પ્રાપ્ત ન થાય; તથાપિ પ્રાચીન આર્યમર્યાદાનું સમ્પૂર્ણ રક્ષણ કરવા માટે શ્રીમહાપ્રભુજી સર્વત્ર જ નિજ વાણીમાં વેદમૂલકતા બતાવી આપે છે. તત્ત્વાર્થદીપનિબન્ધનું એ પ્રામાણ્ય સ્વીકારવાનું કહેતાં પહેલાં આચાર્યચરણ જણાવે છે કે—

भगवच्छास्त्रमाज्ञाय विचार्य च पुनः पुनः ।

× × × × ×

इत्याकलय्य सततं शास्त्रार्थः सर्व्वनिर्णयः ।
श्रीभागवतरूपं च त्रयं वच्मि यथामति ॥

(શા. પ્ર. ૩ થી ૫)

આ ઉપરથી સમજી શકાય છે કે ભગવચ્છાસ્ત્ર—ભાગવત, ગીતા અને પઞ્ચરાત્ર—નું સર્વતઃ જ્ઞાન મેળવીને અને વારંવાર વિચારીને—દેવકીપુત્રે ગાયેલી ગીતા એજ એક શાસ્ત્ર છે, દેવકીપુત્ર શ્રીકૃષ્ણ એજ એક દેવ છે, તેનાં નામ એજ મન્ત્ર છે અને તેની સેવા એજ એક કર્મ છે, એમ સારી પેઠે સતત વિચારીને—મધ્યમાં વિરોધિજ્ઞાનનો નિરાસ કરીને—શાસ્ત્રાર્થપ્રકરણ, સર્વનિર્ણયપ્રકરણ અને ભાગવતાર્થપ્રકરણનું પ્રતિપાદન ઉક્ત તત્ત્વાર્થદીપનિબન્ધમાં કર્યું છે. આ રીતે સમ્પૂર્ણનિબન્ધ વેદમૂલક હોવાથી પ્રમાણ છે.

અન્તે પણ નિખિલવેદવાક્યો, રામાયણ અને મહાભારતસહિત પઞ્ચરાત્રો અને તત્ત્વ સૂત્રોસહિત શાસ્ત્રવચનોવડે ઉક્ત નિબન્ધનું નિબન્ધન કર્યું છે એમ ઉપસંહારોક્ત શ્લોકર્થ જણાવ્યું છે. તત્ત્વાર્થદીપનિબન્ધમાં કરેલા શાસ્ત્રનિર્ણયો પણ ગમે તેવા પણ્ડિતે કર્યા નથી પણ સહૃદય પ્રભુએ જ કર્યા છે. કારણ કે **इत्यस्या हृदयं लोके नान्यो मद्वेद कश्चन** ઇત્યાદિ એકાદશસ્કન્ધોક્ત વાક્યો ઉપરથી જણાય છે કે વાણીના પતિ પ્રભુ વિના વેદનું હૃદય અન્ય કોઇ સમજી શકે તેમ નથી. આથી જ ઉપર જણાવેલાં શાસ્ત્રવચનો પ્રભુની વિભૂતિઓ દ્વારા પ્રકટ થયા છે. તે તે શાસ્ત્રોમાં તત્ત્વાર્થદીપનિબન્ધમાં જણાવેલા જ પદાર્થોનું નિરૂપણ છે. અતએવ નિબન્ધ વેદમૂલક હોવાથી જ પ્રમાણ છે. શ્રીમદ્વલ્લભાચાર્યજી કહે છે માટે તત્ત્વદીપનિબન્ધ પ્રમાણ છે એમ નથી, પણ વેદમૂલક હોવાથી જ પ્રમાણ છે એમ આપશ્રી ડિમડિમ ઘોષ કરીને કહે છે, આ વાત ખાસ ધ્યાનમાં રાખવા લાયક છે. એજ રીતે પોતે રચેલા અન્ય ગ્રન્થોનું પણ પ્રામાણ્ય તે તે સ્થલે જણાવે છે.

પ્રામાણ્યનિર્ણય

તત્ત્વાર્થદીપનિબન્ધોક્ત પ્રમેયોનું સ્વરૂપ વેદાનુકૂલ હોવાથી અથવા તો એમ કહો કે વૈયાસદર્શનાનુસાર હોવાથી શ્રીમહાપ્રભુજીએ પ્રત્યેક વિષયનો પ્રમાણ, પ્રમેય, સાધન અને ફલભેદે વિશદ વિચાર કર્યો છે. તથાપિ જ્યારે આપણે શ્રીમહાપ્રભુજીના વાક્યોનું પ્રામાણ્ય સ્વીકારતા પહેલાં તે વાક્યો વેદાનુરોધી છે એમ સર્વતઃ વિચારપૂર્વક સ્વીકારીને જ પ્રકૃત વિચારમાં પ્રવૃત્ત થયા છીએ; ત્યારે સૌથી પ્રથમ સૂક્ષ્મરીતે વિચાર કરવો જોઈએ કે શ્રીમહાપ્રભુજીના મનમાં વેદાદિનું પ્રામાણ્ય કેટલું અને કેવી રીતે સ્વીકારાયું છે. **सति कुड्ये चित्रम्** એ ન્યાયે જ્યાં સુધી શ્રીમદ્વલ્લભાચાર્યજીની જ દૃષ્ટિએ પ્રામાણ્યનિર્ણય ન થાય અને સર્વ પ્રમાણમૂર્ધન્યત્વે વેદ જ પ્રમાણ છે એમ સિદ્ધ ન થાય, ત્યાં સુધી આપશ્રીનું મન્તવ્ય સર્વથા વેદાનુકૂલ હોવાથી પ્રમાણ છે એમ કહેવામાં કાંઈ પણ અર્થ સરે તેમ નથી. **प्रत्यक्षादिर्थ** વિરુદ્ધ હોવા છતાં કેવલ વેદમાં કહ્યું છે માટે જ અમુક પદાર્થને અમુક રીતે જ સ્વીકારવો એમ કહેવાનું પ્રયોજન શું ? જે વસ્તુ **प्रत्यक्ष**થી સિદ્ધ ન થઈ શકે, **अनुमान**થી કલ્પી શકાય તેમ ન હોય, **उपमान**થી સાદૃશ્યજ્ઞાન ન થતું હોય **अर्थापत्ति**થી વેગળે હોય, **ऐतिह्य**નો જ્યાં પ્રવેશ ન હોય કે **योग्यता**ની **उपलब्धि** કે **अनुपलब्धि**નો પ્રસર ન હોય ત્યાં **शब्द**ને જ પ્રમાણત્વે સ્વીકારવાનું કારણ શું ? તેમાં યે ઇતર **आप्तजन** કથિત શબ્દને પ્રમાણ ન માનતાં કેવલ **वेद** ઉપર જ સર્વ પ્રકારે પ્રામાણ્યાવલમ્બન કરવાનું પ્રયોજન શું ? ઇત્યાદિ **પ્રામાણ્ય-નિર્ણય** કર્યા પછી જ તત્ત્વાર્થદીપનિબન્ધોક્ત વસ્તુના વિચારમાં પ્રવૃત્ત થઈશું.

ન્યાયદર્શનના વાત્સ્યાયન ભાષ્યની પ્રસ્તાવનામાં (૧-૧-૧) **प्रमाता येनार्थं प्रमिणोति तत् (प्रमाणम्)** એમ વ્યુત્પત્તિ કરીને કરણાર્થક પ્રમાણશબ્દ સ્વીકારી નિર્ણય કરે છે અર્થાત્ જેવડે કરીને જ્ઞાન થાય તે પ્રમાણ કહેવાય. પ્રમાણનો સ્વભાવ એવો છે કે વિદ્યમાન પદાર્થનો પ્રકાશ કરનાર વસ્તુ ન હોવા છતાં પણ તેનો પ્રકાશ કરે છે. (વાત્સ્યાયન ભાષ્ય ૧-૧-૧ પ્રસ્તાવના) પ્રમાણનું લક્ષણ **प्रमाणत्व**. પ્રમાણત્વ એટલે તે પ્રકારના ધર્મયુક્ત પદાર્થમાં (વિષય-વિષયિત્વ સમ્બન્ધે, વિશેષણ-વિશેષ્યત્વ સમ્બન્ધે, આધારાધેયત્વ સમ્બન્ધે કે ગમે તે સમ્બન્ધે પણ; કિન્તુ મુખ્યત્વે વિષય-વિષયિત્વ સમ્બન્ધે જ.) તે પ્રકારના ધર્મરૂપે પ્રકર્ષ-વિશિષ્ટ-જ્ઞાનનું કરણત્વ. **तद्धति तत्प्रकारत्वरूपप्रकर्षविशिष्टज्ञानकरणत्वम्** (ગૌતમસૂત્ર વૃત્તિ ૧-૧-૩)

અથવા "**પ્રમાણ**"શબ્દની વિશદ વ્યાખ્યા કરવી હોય તો **अनुभवत्वव्याप्यजात्यवच्छिन्नप्रमावृत्तिकार्यतानिरूपितकारणताशालित्वे सति व्यापारवत्त्वम्** (તર્કપ્રકાશિકા) અનુભવમાં (સર્વજ યથાર્થ અનુભવોમાં) કાર્યકારણભાવનો બોધ કરાવનાર કરણ-વ્યાપાર-એટલે જ પ્રમાણ એમ નિષ્કર્ષ સમજવો.

અથવા "પ્રમાણ" એટલે ન જાણેલા પદાર્થનો અનુભવ કરાવવામાં જે કારણત્વે ઉપસ્થિત થાય તે (**अनधिगतार्थकानुभवकारणत्वम्** કુસુમાંજલિ ટીકા અને તર્કપ્રકાશિકા શિતિકણ્ઠી). વર્ધમાનોપાધ્યાય એજ અર્થને પરિષ્કૃત-વિશદ-કરીને એવી વ્યાખ્યા કરે છે કે-**स्वसमानाधिकरणस्वाव्यवहितपूर्ववर्तिस्वसमानाकारनिश्चयविषयकेतरतद्बुद्धिरोप्यकतत्प्रकारकानुभवकारणत्वम्** પરંતુ આ પ્રકારની વ્યાખ્યાઓ અવિરુદ્ધ હોવા છતાં શુદ્ધાદ્વૈત સિદ્ધાન્તમાં સ્વીકૃત તો નથી જ. યદ્યપિ **अनधिगतार्थगन्तृत्वं प्रमाणत्वम्** એવું મીમાંસકોક્ત પ્રમાણલક્ષણ સમ્પ્રદાયમાં પણ અનેકત્ર સ્વીકારેલું જોવામાં આવે છે, તથાપિ તે લક્ષણ સર્વથા શુદ્ધાદ્વૈતસિદ્ધાન્તને અનુકૂલ છે એમ કહી શકાય નહિ. પ્રમાણલક્ષણોપૈકી **अनधिगतार्थगन्तृत्वम्** એ લક્ષણ શુદ્ધાદ્વૈતસિદ્ધાન્તથી વિશેષ વિરુદ્ધ નથી; તેથી જ સામ્પ્રદાયિક ગ્રન્થોમાં તેનો ઉલ્લેખ મળી આવે છે. વાસ્તવિક રીતે તો **प्रमाण** શબ્દને **भावव्युत्पन्न** સ્વીકારીએ તો **अबाधितज्ञानं** કે **बाधयोग्यव्यतिरिक्तज्ञानं प्रमाणम्** એજ લક્ષણ સ્વીકારવું પડશે; અને જો **करणव्युत्पन्न** સ્વીકારીએ તો **अबाधितज्ञानजनकत्वम्** અથવા **बाधयोग्यव्यतिरिक्तज्ञानजनकत्वं प्रमाणत्वम्** એજ લક્ષણ નિર્દુષ્ટ કહેવાય. આ વિષયનો સુસ્પષ્ટ વિચાર પણ્ડિતેન્દ્ર ગો૦ શ્રીમત્પુરુષોત્તમજી મહારાજે **प्रस्थानरत्नाकर**માં કર્યો છે જ. તથાપિ પ્રસ્તુત વિષયને ઉપયોગી દિઙ્માત્રદર્શન અત્રાપિ આવશ્યક છે.

અબાધિતજ્ઞાન-પ્રમા-ભગવલ્લીલાની પેઠે દશવિધ છે. તૃતીયસ્કન્ધના ચતુર્થાધ્યાયમાં **अथ ते तदनुज्ञाताः** આ પ્રથમ શ્લોકના શ્રીસુબોધિનીજીમાં જ્ઞાનની અનન્તતા જણાવીને તેની ભગવદ્રૂપતા સિદ્ધ કરી આપી છે. **सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म** આ તૈત્તિરીય શ્રુતિમાં અબાધિત (સત્યસ્વરૂપ) જ્ઞાનરૂપ અનન્તતાનું પ્રતિપાદન કરવામાં આવ્યું છે. તે (અબાધિત-જ્ઞાન અથવા તો પ્રમા) અનન્ત હોવા છતાં ભગવલ્લીલાની પેઠે તેનું દશધા નિરૂપણ કરવું શક્ય છે. (૧) આશ્રયરૂપ, (૨) મુખ્ય, (૩) અવિકૃત, (૪) સર્વોપાસ્ય, (૫) સર્વાત્મભૂત, (૬-૯) પ્રમાતાને વિષે અન્તઃકરણત્વે ચતુર્ધા અને (૧૦) પ્રમાતાને વિષે ઇન્દ્રિયત્વે. જ્ઞાનના દશવિધત્વનું વિસ્તૃત વિવરણ તૃતીયસ્કન્ધ સુબોધિનીજી તત્પ્રકાશ અને પ્રસ્થાનરત્નાકરમાં છે. અમે પણ "**प्रामाण्यवाद**" મથાળાવાળા લેખમાં વિચાર કરીશું, તેથી, અત્ર વિસ્તારભયથી, અને ઇતરત્ર વક્ષ્યમાણ હોવાથી, આટલેથી જ વિરામ પામીએ તો તે અયુક્ત નથી.

તત્ત્વાર્થદીપનિબન્ધમાં અલૌકિક એવા અનધિગત પદાર્થોનું વિવેચન કરવા માટે શબ્દરૂપ વેદનું જ પ્રામાણ્ય સાધવાનું છે. અતએવ શ્રીમદાચાર્યચરણ, સર્વનિરપેક્ષ વેદનું પ્રામાણ્ય સ્વીકારતાં આજ્ઞા કરે છે કે—**शब्द एव प्रमाणम्, तत्राप्यलौकिकमेव, तत्स्वतःसिद्धभावं प्रमाणं वेदाः, सर्व एव काण्डद्वयस्थिताः, अर्थवादादिरूपा अपि** । (શા. પ્ર. પ્રકાશ. શ્લો. ૭).

આ ઉપરથી એમ સિદ્ધ થાય છે કે તન્ત્રાન્તરવત્ શબ્દત્વેન વેદનું પ્રામાણ્ય સ્વીકારવાનું નથી, પ્રત્યુત અલૌકિક જ્ઞાપક શબ્દત્વેન. પૂર્વમીમાંસામાં **औत्पत्तिक**૦ સૂત્રમાં તર્કવાદના

આરમ્ભમાં જ તેનો નિર્ણય કરેલો છે. આ પૂર્વમીમાંસોક્ત નિર્ણય અને તત્રત્ય શબરસ્વામીના ભાષ્યનો આધાર લઈને શ્રીમત્પુરુષોત્તમચરણ વેદનું પ્રામાણ્ય આવરણભઙ્ગમાં સાધી આપે છે.

પ્રસ્થાનરત્નાકરમાં પણ—

तन्मूर्द्धन्यो वेद एव हि ॥

अर्थेन नित्यसम्बन्धात्तज्ज्ञानाव्यभिचारतः ।
लोकानधिगतार्थस्य ज्ञापकत्वान्न लोकतः ॥
तदर्थावगतेर्बाधस्तेन मूर्द्धन्यताऽस्य वै ॥

ઇત્યાદિ કારિકાવડે વેદનું સર્વપ્રમાણમૂર્દ્ધન્ય પ્રામાણ્ય સ્વીકારે છે.

બાધયોગ્યવ્યતિરિક્ત જ્ઞાનને ઉત્પન્ન કરી શકે તેવું સત્ત્વ, યોગાદિથી યે હોઈ શકે, છતાં વેદનું જ સર્વપ્રમાણમૂર્દ્ધન્ય પ્રામાણ્ય સ્વીકારવામાં શો લાભ? એમ શંકા કરીને યોગાદિ પણ વેદમૂલક હોવાથી તેમ બની શકે. જો વેદમૂલક ન હોય તો અપ્રમાણ ઠરે. **विदूरकाष्ठाय मुहुः कुयोगिनाम्** ઇત્યાદિ ભાગવતીય વાક્યોમાં કુયોગિની નિન્દા શ્રવણ થાય છે. યોગીઓ–ઋષિઓને પણ પરસ્પર વિપ્રતિપત્તિ થતી દેખાય છે, આથી **વેદ જ પ્રમાણ છે.** વેદ આપ્તોપદેશરૂપ છે. આપ્ત એટલે યથાસ્થિત અર્થ કહેનાર. તે આપ્ત પણ લૌકિક અને અલૌકિક ભેદે બે પ્રકારનો છે. અલૌકિક આપ્ત ઋષિઓથી આરમ્ભીને ઈશ્વર પર્યન્ત છે. તેમના આપ્તત્વમાં ઉત્તરોત્તર આધિક્ય હોવાથી પરમ આપ્તત્વ ઈશ્વરમાં જ પર્યવસાન પામે છે. તે ઈશ્વરના ઉપદેશરૂપે વેદ અનપેક્ષ્ય પ્રમાણ છે. નિઃશ્વસિત હોવાથી ભગવદ્રૂપ છે. નિત્ય હોવાથી સર્વપ્રમાણમૂર્દ્ધન્ય છે.

યદ્યપિ મતાન્તરમાં યે આ પ્રકારે જ કે થોડા ફેરફાર સાથે વેદનું પ્રામાણ્ય સર્વમૂર્દ્ધન્ય છે, એમ સ્વીકારવામાં આવ્યું છે; તથાપિ કોઈના મતમાં અન્ततो ગત્વા વેદ પણ માયિક બની જાય છે, તો કોઈના મતમાં વેદમાં સવિશેષવિષયત્વ છે, કોઈના મતમાં અર્થવદાદિનું પ્રામાણ્ય વિધેયના ઉપોદ્બલકત્વે છે, સ્વાર્થમાં પ્રામાણ્ય નથી; જ્યારે શ્રીમહાપ્રભુજી વેદના અક્ષરે અક્ષરનું પ્રામાણ્ય સ્વીકારે છે. પછી કુમારિલભટ્ટની દલીલો સૌથી ચઢીયાતી હોય, ઉદયન વેદને અનિત્ય માની પણ ઈશ્વરસિદ્ધિ કરી આપે અને વેદરક્ષાનું માન શંકરાચાર્યજી ખાટી જાય કે પૂર્વોત્તરમીમાંસાનું ઐક્ય સાધવા માટે રામાનુજાચાર્યજી આકાશપાતાલ એક કરે. **वेदाः प्रमाणम्** એમ ડિમડિમ નાદ કરનાર અને તેનું અક્ષરશઃ પાલન કરનાર, જે ધાતુ–શબ્દો–નો ઉપદેશમાં જે રીતે ઉપયોગ થયો હોય તેવો જ અર્થ સ્વીકારનાર, જહત્સ્વાર્થ-લક્ષણનો ત્યાગ કરનાર, અર્થવાદાદિ (આદિશબ્દથી મન્ત્ર નામધેય નિષેધ)નું યે સ્વાર્થમાં પ્રામાણ્ય સ્વીકારનાર, પૂર્વોત્તરકાણ્ડ પ્રતિપાદ્ય રસાત્મક આનન્દૈકવિગ્રહ પૂર્ણપુરુષોત્તમ જ છે એમ સિદ્ધ કરી આપવું અને અગ્નિહોત્રાદિ–સાધ્યસાધન સમેત–ભગવદ્રૂપ છે એમ સિદ્ધ કરીને તાદશ કૃતિ કરી બતાવનાર, વૈદિક ધર્મોનું સ્વસમ્પ્રદાયમાં વાસ્તવિક સ્વરૂપજ્ઞાનપુરઃસર અદ્યાવધિ અવિચ્છિન્ન પાલન ઇત્યાદિ કાર્યો શ્રીવલ્લભાચાર્યજીએ કર્યાં છે; કોઈ ઇતરે કર્યાં નથી. હવે પછી કરી શકશે તેમાં સન્દેહછે.

પ્રકૃતમાં યે વેદનું નિરપેક્ષ પ્રામાણ્ય સ્વીકારીને, સન્દેહ નિવૃત્ત્યર્થ શ્રીકૃષ્ણવાક્યો, (ગીતાજી કે જેમાં વૈદિક તત્ત્વોનું જ રહસ્ય સમજાવ્યું છે), વ્યાસસૂત્રો (જૈમિની સૂત્રો પણ–

ઉભયમાં વૈદિક વાકયોનોજ વિચાર છે.) અને શ્રીમદ્ભાગવત (જે પ્રભુની રસાત્મકતા સિદ્ધ કરી આપે છે અને નિત્ય લીલાનો બોધ કરાવે છે) નું પ્રામાણ્ય સ્વીકાર્યું છે. વાસ્તવિક રીતે તો વેદને જ અક્ષરશઃ પ્રમાણત્વે સ્વીકારવામાં આવ્યો છે. ગમે તેમ ઉચ્છૃંખલ વૃત્તિથી વેદના અર્થોનો વિપર્યય ન થાય. તદર્થ શંકાની નિવૃત્તિ અન્ય ત્રણ પરમ આપ્તોપદેશરૂપ પ્રમાણોથી કરવી. અર્થાત્ જ અલૌકિકજ્ઞાપકપરમાપ્તોપદેશ જ પ્રામાણ્યકક્ષામાં અધિરૂઢ થાય છે, પ્રત્યક્ષાદિમાં બાધપ્રસક્તિ થાય છે, આ વિષયોનો વિચાર તન્ત્રાન્તરમાં છે. અમે પણ **પ્રામાણ્યવાદ** શીર્ષક લેખમાં તદ્વિચારાર્થે પ્રયાસ આદર્યો છે.

સ્મૃતિઓ અને પુરાણોની પણ એકવાકયતા ઉપરિતન પ્રમાણથી કરી શકાય છે. અર્થાત્ વેદાનુકૂલ સર્વ જ વાઙ્મય પ્રમાણ છે અને તદ્વિરુદ્ધ અપ્રમાણ છે. માત્ર વેદાનુકૂલ છે કે નહિ તેની પરીક્ષા ગીતા–વ્યાસસૂત્ર–ભાગવતથી કરી લેવી. મોહકશાસ્ત્રો ભગવન્માર્ગ સાધક નથી.

પરિભાષા

વેદાન્તમાં બ્રહ્મ, સ્મૃતિઓમાં પરમાત્મા અને ભાગવતમાં ભગવાન્ શબ્દથી પરમ-તત્ત્વનો બોધ કરાવ્યો છે, તેથી શ્રીમદાચાર્યચરણ તે તે પ્રકારના ત્રિવિધ વિચારમાં બ્રહ્મ, પરમાત્મા અને ભગવાન્ શબ્દનો જ પ્રયોગ કરે છે.

દુર્ગા, ગણપતિ, શિવ ઇત્યાદિની ઉપાસનાના પ્રકારો પણ શાસ્ત્રોમાં મળે છે, તે સર્વ પ્રભુના જ જુદાં જુદાં રૂપો છે. **મૂલરૂપ તો શ્રીકૃષ્ણ જ છે** માટે શ્રીકૃષ્ણનું જ સેવન કરવું. જ્ઞાનમાં સાત્ત્વિકી મુક્તિ પ્રાપ્ત થાય છે કે જીવન્મુક્તિ પણ પ્રાપ્ત થાય ? પરન્તુ જ્ઞાની હોવા છતાં જો શ્રીકૃષ્ણને ભજે તો તેથી અધિક પર કોઈ નથી.

ત્રિવિધ નિષ્ઠા

જ્ઞાનનિષ્ઠા ત્યારે જાણવી કે જ્યારે સર્વજ્ઞતા પ્રાપ્ત થાય, કર્મનિષ્ઠા ત્યારે સમજવી કે જ્યારે ચિત્તપ્રસાદ થાય અને ભક્તિનિષ્ઠા ત્યારે કહી શકાય કે જ્યારે આનન્દૈકવિગ્રહ શ્રીકૃષ્ણ પ્રસન્ન થાય. આ પ્રકારે શુદ્ધ બ્રહ્મવાદનું પ્રતિપાદન કરે તે જ બ્રહ્મવાદી કહેવાય. આ પ્રકારે શુદ્ધ વૈદિકમતને જાણ્યા વિના મતાન્તરમાં શુદ્ધ ભાગવતજનને મોહ ન થાય તદર્થ શ્રીમહા-પ્રભુજી નિબન્ધમાં સર્વ જ વૈદિક તત્ત્વોનું નિરૂપણ કરે છે. આ રીતે પચીશ શ્લોકમાં ઉપોદ્ઘાતરૂપે આવશ્યક વસ્તુનો વિચાર કરવામાં આવ્યો છે.

જગત્નું સ્વરૂપ

જ્યાંસુધી જડ, જીવ અને અન્તર્યામીનો બોધ ન થાય ત્યાંસુધી રસાત્મક પ્રભુની અભિવ્યક્તિ થતી નથી. અતએવ પ્રસઙ્ગ પ્રાપ્ત જગત્નું સ્વરૂપ છવીશમા શ્લોકથી આરમ્ભીને કરે છે. પ્રપઞ્ચ ભગવાન્નું કાર્ય છે. તે પ્રાકૃત–પ્રકૃતિનું કાર્ય–નથી, પરમાણુજન્ય નથી, વિવર્તાત્મા–મિથ્યા–નથી કે અદૃષ્ટાદિદ્વારા પણ ઉત્પન્ન થયો નથી; તે અસત્ની સત્તા નથી કિન્તુ પ્રભુનું કાર્ય છે, પરમકાષ્ઠાપન્ન વસ્તુની કૃતિથી સાધ્ય છે. તેવો પ્રપઞ્ચ જ ભગવદ્રૂપ છે. જો તેમ ન હોય તો અસત્ની સત્તાનું પ્રતિપાદન થાય. પરન્તુ તેનું ખણ્ડન વૈનાશિકપ્રક્રિયાના નિરાકરણમાં આવી જાય છે. માયા પ્રભુની એક સર્વભવનરૂપા શક્તિ છે, તે પ્રભુમાં જ સ્થિતિ કરે છે. તે માયાવડે પ્રભુએ સ્વાત્મરૂપ પ્રપઞ્ચને પ્રકટ કર્યો છે. અત્ર પ્રપઞ્ચ શબ્દ જગદ્વાચક છે, સંસારવાચક નથી. પ્રભુની એક શક્તિ અવિદ્યા પણ છે. તે અવિદ્યાવડે

જીવનો સંસાર કહેવાય છે. જીવને અહંતા મમતા બંધાય છે. તે જ સંસાર છે. સંસાર કહેવાય છે, તે ઉત્પન્ન થતો નથી. જીવને **गुहां प्रविष्टावात्मानौ हि तद्दर्शनात्** (વ્યા. સૂ. ૧–૨–૧૧) ઇત્યાદિન્યાયે ભગવદિચ્છયા ભગવદ્ગુણોનો તિરોભાવ થતાં અવિદ્યાસમ્બન્ધ થાય છે. તેથી તેને અહંમમત્વ બુદ્ધિ થતાં સંસાર કહેવાય છે. સંસાર અવિદ્યાના સમ્બન્ધને લીધે હોવાથી તે મિથ્યા છે; પણ પ્રપઞ્ચ તો ભગવત્કાર્ય હોવાથી–અરે, માયાશક્તિવડે ભગવાન્ જ પ્રપઞ્ચરૂપ થયેલા હોવાથી તે સત્ય જ છે. **स वै नैव रेमे** ઇત્યાદિ વાક્યો પ્રપઞ્ચનાનો વિસ્તારનું કે આવિર્ભાવનું કારણ સૂચવે છે. મુક્તાવસ્થામાં સંસારનો લય થાય છે, પણ પ્રપઞ્ચ લય થતો નથી. શ્રીકૃષ્ણની આત્મરતિને વિષે લય થતો હોવાથી, તે લય સર્વસુખાવહ છે.

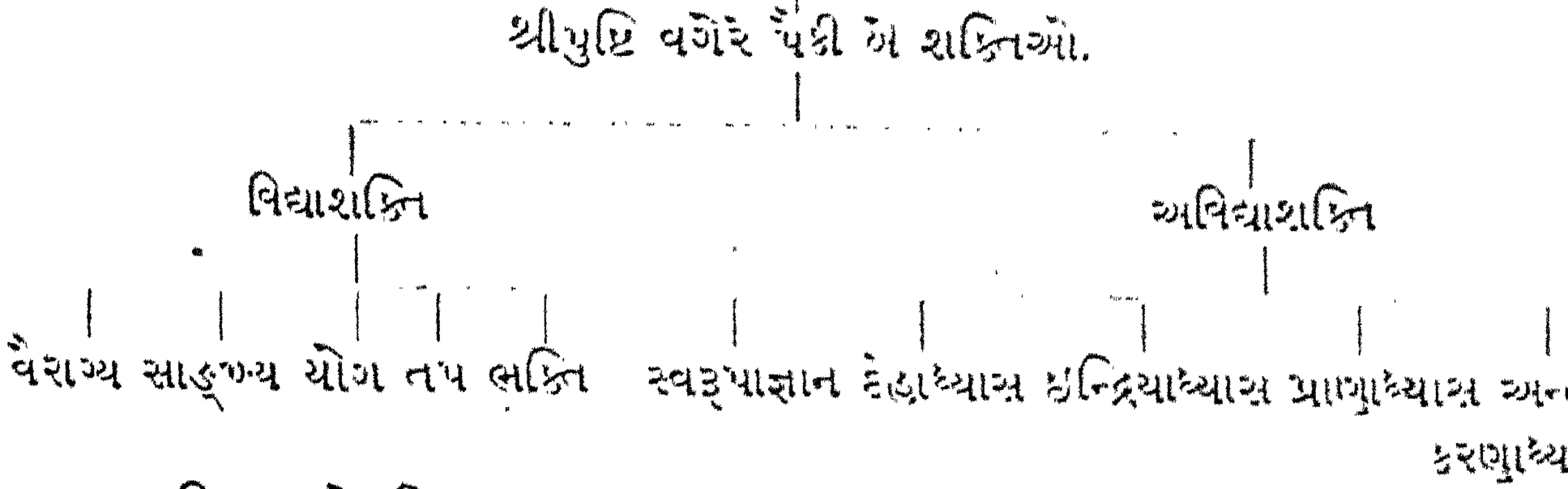
જીવનું સ્વરૂપ

શાસ્ત્રાર્થ પ્રકરણના ત્રીશમા અને એકત્રીશમા શ્લોકમાં જીવનું સ્વરૂપ દર્શાવ્યું છે. **बहु स्यां प्रजायेय** ઇત્યાદિ શ્રુતિસિદ્ધ ભગવદિચ્છાથી અગ્નિમાંથી જેમ વિસ્ફુલિંગ–તણખાં–પ્રકટ થાય, તેમ આકાશવદ્ વ્યાપક અને માયાંશવેષ્ટિત બ્રહ્મ સર્વતઃ શ્રીહસ્ત, ચરણારવિન્દ, શ્રીમસ્તક અને નેત્રયુક્ત હોવા છતાં, એ અનન્તમૂર્તિ બ્રહ્મ અવિભક્ત સ્વરૂપને પણ ઇચ્છા-શક્તિથી વિભક્તિમત્ બનાવીને અંશરૂપે જીવોને પ્રકટ કરે છે. સૃષ્ટિની આદિમાં સર્વ જીવો વિસ્ફુલિંગન્યાયે જ પ્રકટ થયા છે. તેમાં કારણત્વે બ્રહ્મની ઇચ્છા જ છે.

પ્રભુના ચિદંશથી જીવ પ્રકટ થયા, સદંશથી જડ અને આનન્દાંશથી અન્તર્યામી. આ રીતે સત્, ચિત્ અને આનન્દાંશથી જડ, જીવ અને અન્તર્યામીના પ્રાકટ્યનો ક્રમ જણાવ્યો છે.

વિદ્યા અને અવિદ્યા

વિદ્યા અને અવિદ્યા એ બન્ને પ્રભુની શક્તિઓ જ છે, એ બન્ને માયાને સ્વાધીન છે. તેથી જ વિદ્યા અને અવિદ્યા એ બન્ને જીવમાં જ હોય છે. કારણ કે જીવને જ દુઃખિત્વ અને અનીશિતા છે. અવિદ્યાવડે જીવ બદ્ધ થાય છે અને સંસારને પ્રાપ્ત થાય છે, જ્યારે વિદ્યાથી ભગવત્સાક્ષાત્કાર થતાં પ્રભુમાં પ્રવેશ થાય છે. વિદ્યા અને અવિદ્યાના ભેદ નીચે મુજબ પાડી શકાય.



અવિદ્યા અને વિદ્યાનું સ્વરૂપ જાણ્યું હોય તો અવિદ્યાનો વિદ્યાવડે નાશ કરી શકાય. વિદ્યાવડે અવિદ્યાનો નાશ થતાં જીવન્મુક્તિ પ્રાપ્ત થાય છે. દેહેન્દ્રિય પ્રાણાન્તઃકરણનો અધ્યાસ નિવૃત્ત થતાં સ્વસ્વરૂપનું જ્ઞાન માત્ર થાય છે, નહિ કે દેહેન્દ્રિયાદિકનો લય. જ્યારે આસન્ય–

પ્રાણની ઉપાસના કરવામાં આવે કે ભગવત્સેવામાં થાય ત્યારે તે તે ઇન્દ્રિયોની દેવતારૂપ તે તે ઇન્દ્રિયો થઈ જાય છે. અને પોતાને પણ બ્રહ્મભાવ થતાં લય થાય છે. જ્યારે આનન્દાંશનો પ્રકાશ થાય ત્યારે બ્રહ્મભાવ પ્રાપ્ત થાય છે. એવા ભક્તને સાયુજ્ય થાય—અલક, કૌસ્તુભાદિ રૂપે સ્થિતિ થાય, અથવા અક્ષરસાયુજ્ય પણ થાય. આનન્દાંશના પ્રકાશમાં હરિસેવા જ સાધન છે. જો પ્રભુને બ્રહ્મભાવ કે સાયુજ્યના દાનની ઇચ્છા હોય તો જ આપે. અન્યથા જીવ સંઘાતમાં ગમન કરે.

આ ઉપરથી એમ સિદ્ધ થાય છે કે જડ જીવાત્મક સૃષ્ટિ પ્રભુ પોતે જ ઉત્પન્ન કરે છે. તે જ આ સૃષ્ટિનું અભિન્ન‌નિમિત્તોપાદાનકારણ છે.

પ્રકારાન્તરે સૃષ્ટિક્રમ

યદ્યપિ નિરુપાધિક પરબ્રહ્મ જ સર્વનું એકમાત્ર કારણ છે તથાપિ સાક્ષાત્ પરમ્પરાદિભેદે પ્રકારાન્તરે પણ સૃષ્ટિક્રમ છે જ. (૧) કદાચિત્ સાક્ષાત્ પ્રભુ સૃષ્ટિ ઉત્પન્ન કરે, (૨) કદાચિત્ પુરુષદ્વારા સૃષ્ટિ ઉત્પન્ન કરે, (૩) કોઈકિ વેળા આત્માથી આકાશાદિક્રમે સૃષ્ટિ ઉત્પન્ન કરે, (૪) કોઈકિ વેળા પ્રભુ પોતે જ સર્વ સૃષ્ટિરૂપે પ્રકટ થાય, અને (૫) કોઈકિવાર ઇન્દ્રજાલની પેઠે સર્વ માયાથી પણ સર્જે. પ્રભુ અચિન્ત્ય અને અનન્તશક્તિ ધરાવે છે, તે ગમે તે પ્રકારે સૃષ્ટિ ઉત્પન્ન કરે તો પણ સર્વ જ પ્રકારો ઉપપન્ન થાય અને આથી જ સૃષ્ટિના શ્રુતિઓમાં અનેક પ્રકારો વર્ણવ્યા છે. એ તો પ્રભુનું જ માહાત્મ્ય છે. તે માહાત્મ્યનું શ્રુતિઓ યથાકથંચિત્— તેમનાથી જેમ બન્યું તેમ વર્ણવ્યું, વસ્તુતઃ તેથીયે અધિક માહાત્મ્ય પ્રભુમાં હોઈ શકે. પ્રભુનું ભજન સિદ્ધ થાય તે માટે **તત્ત્વમસિ** ઇત્યાદિ વાક્યો પણ પ્રવૃત્ત થાય છે.

ભક્તિનું સ્વરૂપલક્ષણ

આથી જ પંચરાત્રાદિમાં **"માહાત્મ્યજ્ઞાનપૂર્વક સુદૃઢ અને સર્વથી અધિક પ્રભુમાં સ્નેહ હોય તે જ ભક્તિ કહેવાય** અને તેથી જ (ભક્તિથી જ) મુક્તિ છે, બીજી રીતે નથી એમ વર્ણવ્યું છે. **કેવલેન હિ ભાવેન ગોપ્યો ગાવઃ ખગા મૃગાઃ** ઇત્યાદિ શ્રીમદ્ભાગવતોક્ત વાક્યમાં "ભાવ"શબ્દનો અર્થ ભક્તિ જ થાય છે. ભાવ એટલે દેવાદિ-વિષયિણી રતિ. રતિશબ્દનો અર્થ છે સ્નેહ અને આથી જ **સા પરાનુરક્તિરીશ્વરે** ઇત્યાદિ સૂત્રોમાં શાણ્ડિલ્યાદિ મહર્ષિઓ પ્રભુમાં નિરતિશય સ્નેહને જ "ભક્તિ" એ નામથી ઓળ-ખાવે છે. સ્નેહ માહાત્મ્યજ્ઞાનવિના સમ્ભવતો નથી. માહાત્મ્ય એટલે મહિમા કે મોટાપણું એવો કેવલ લોકમાં પ્રચલિત અર્થ જ લેવામાં આવે અને તેનો ઉંડો વિચાર જો ન થાય તો સોપધિપ્રેમ પણ ભક્તિશબ્દથી ઓળખાશે. વાસ્તવિકરીતે તો નિરુપધિસ્નેહ જ ભક્તિ છે. "માહાત્મ્યજ્ઞાન" શબ્દનો ઉંડો વિચાર કરતાં એમ ફલિત થાય છે, કે મહાન્=આત્મા, તેનો જે ભાવ=**ઐતદાત્મ્યમિદં** ઇત્યાદિ શ્રુતિસિદ્ધ તાદાત્મ્યપ્રકાર તે માહાત્મ્ય, તેનું જ્ઞાન તે માહાત્મ્યજ્ઞાન, તત્પૂર્વક જે સ્નેહ તે ભક્તિ. આ પ્રકારે વિચાર કરતાં નિરુપધિ પ્રેમ જ ફલિત થાય છે. અત્ર આ વિષયઉપર વિસ્તાર કરવો એ પ્રસઙ્ગને અનુકૂલ નથી. જિજ્ઞાસુઓએ શ્રીહરિરાયજીકૃત બ્રહ્મવાદાદિ ગ્રન્થોમાંથી જોઈ લેવો. પ્રસઙ્ગાનુસાર અમે પણ કોઈ વાર વિજ્ઞ વૈષ્ણવો સમક્ષ અમારા વિચારો રજુ કરીશું.

माहात्म्यज्ञानपूर्वस्तु ઇત્યાદિ કારિકાનો ઉપક્ષેપ કરીને શ્રીમદાચાર્યચરણે તત્ત્વદીપ-નિબન્ધમાં એમ નિર્ણય કરી આપ્યો છે કે કાર્યાદિનિરૂપક અને આત્મનિરૂપક એમ સર્વ જ પ્રકારની શ્રુતિઓનું તાત્પર્ય ભક્તિમાં જ છે.

સર્વ શ્રુતિઓની એકવાક્યતા

माहात्म्यज्ञानपूर्वस्तु પર્યન્તની પિસ્તાળીશ કારિકાઓનો વિચાર કરતાં કેટલીક શ્રુતિઓની એકવાક્યતા સાધી શકાય તેમ છે. પરન્તુ ઉપાસ્ય નિરૂપિકા શ્રુતિઓનું તાત્પર્ય ભક્તિમાં ન હોવાથી સર્વશ્રુતિઓની એકવાક્યતા સાધી શકાય તેમ નથી, એ શંકાનો ઉદય ન થાય તે માટે પ્રભુના પૃથક્ પૃથક્ સ્વરૂપોનો સંગ્રહ કરતા બે શ્લોકો શાસ્ત્રાર્થપ્રકરણમાં જ ઉપલબ્ધ થાય છે, તે નીચે મુજબ છે—

पञ्चात्मकः स भगवान् द्विषडात्मकोऽभूत्पञ्चद्वयीशतसहस्रपरामितश्च ।
एकः समोऽप्यखिलदोषसमुज्झितोऽपि सर्वत्र पूर्णगुणकोऽपि बहूपमोऽभूत् ॥४६॥
निर्दोषपूर्णगुणविग्रह आत्मतन्त्रो निश्चेतनात्मकशरीरगुणैश्च हीनः ।
आनन्दमात्रकरपादमुखोदरादिः सर्वत्र च त्रिविधभेदविवर्जितात्मा ॥ ४७ ॥

પ્રભુ એક, સમ, અખિલ દોષરહિત અને સર્વત્ર જ પૂર્ણ ગુણવાળા હોવા છતાં પણ શ્રુતિમાં પઞ્ચાત્મક, દ્વાદશાત્મક, દશાત્મક અને અસઙ્ખ્ય રૂપવાળા છે એમ વર્ણન કરવામાં આવ્યું છે. તેમને અનેક ઉપમાઓ આપવામાં આવેલી હોવાથી તેવા પણ થયા—(થાય છે કે હોઈ શકે). પ્રભુ, નિર્દોષ એવા સમ્પૂર્ણ ગુણો જેમાં વિદ્યમાન્ છે એવું શરીર ધારણ કરનારા છે, સ્વતન્ત્ર છે, અચેતનશરીર અને તેના ગુણોથી રહિત છે (અર્થાત્ અલૌકિક આનન્દમય શ્રીઅંગવાળા છે), આનન્દમાત્ર કરપાદમુખોદરાદિ છે અને સર્વત્ર જ જડ, જીવ અને અન્તર્યામી એવા ભેદથી પણ રહિત છે—કારણ કે તે સર્વનું જ કારણ પ્રભુ પોતે જ છે.

આ સઙ્ગ્રહ વાક્યો ઉપરથી એમ સિદ્ધ થાય છે કે પ્રભુ આવા (બીજા શ્લોકમાં કહેલા અલૌકિક આકારવાળા હોવાથી સર્વ જ આકારનિરૂપિકા શ્રુતિઓ આ પ્રકારના જ આકારનું નિરૂપણ કરે છે. આ રીતે સર્વશ્રુતિઓની એકવાક્યતા થઈ શકે તેમ છે.

શ્રુતિઓમાં જણાવેલા પ્રભુના આકાર અને તે સર્વની એકવાક્યતા જો કે શ્રીમદણુભાષ્ય અને શ્રીસુબોધિન્યાદિના અભ્યાસીને અજ્ઞાત નથી. તથાપિ સર્વસામાન્યને તેનું જ્ઞાન સુગમ થાય તદર્થ નીચેનું કોષ્ઠક મૂક્યું છે. તે ઉપરથી શ્રુતિઓની એકવાક્યતા સમજી શકાશે.

૧	પઞ્ચાત્મકત્વ	૧ (૧) અગ્નિહોત્ર, (૨) દર્શ, પૂર્ણમાસ, (૩) ચાતુર્માસ્ય,(૪) પશુ અને (૫) સોમ.	એક પ્રકાર
		૨ (૧) દેશ, (૨) કાલ, (૩) દ્રવ્ય, (૪) કર્તૃ અને (૫) મન્ત્રાત્મક.	સાધનત્વે દ્વિતીય પ્રકાર
		૩ (૧) ઋક્, (૨) યજુષ્, (૩) સામ, (૪) બ્રાહ્મણ અને (૫) ઉપનિષદ્રૂપે.	વેદત્વે તૃતીય પ્રકાર
		૪ (૧) પ્રાણ, (૨) અપાન, (૩) વ્યાન, (૪) ઉદાન અને (૫) સમાન એમ પંચ પ્રાણાત્મકત્વે.	ઉપનિષદુક્ત પ્રકારે
		૫ (૧) પૃથ્વી, (૨) જલ, (૩) તેજ, (૪) વાયુ અને (૫) આકાશ એમ પંચમહાભૂતત્વે.	સૃષ્ટિપ્રકારના વાક્યોના બલથી તૃતીયસ્કન્ધોક્ત પ્રકારે
		૬ (૧) શબ્દ, (૨) સ્પર્શ, (૩) રૂપ, (૪) રસ અને (૫) ગન્ધ એમ પંચતન્માત્રાત્મકત્વે.	
		૭ (૧) ગાર્હપત્ય, (૨) દક્ષિણાગ્નિ, (૩) આહવનીય, (૪) સ્માર્ત અને (૫) સભ્ય અગ્નિત્વે અથવા **अथ ह्य एतानेवं पंचाग्नीन्** વેદ ઇત્યાદિ શ્રુત્યુક્ત પ્રકારે.	પૂર્વકાણ્ડોક્ત પ્રકારે ઉત્તરકાણ્ડોક્ત પ્રકારે
		૮ દેહમાં (૧) ધ્યાનાર્થ પ્રાદેશમાત્ર, (૨) આશ્રયાર્થ અંગુષ્ઠમાત્ર, (૩) કર્મફલનિયામકત્વે જીવના સ્વામીરૂપે, (૪) સુખ દાનાર્થે સર્વદેહસ્થિત આનન્દરૂપે અને (૫) ભ્રુકુટિસ્થ વૈશ્વાનરએમ પાંચ પ્રકારે.	ક્રમશઃ શ્રીમદ્ભાગવત-દ્વિતીય સ્કંધોક્ત, કાઠકોક્ત, છાંદોગ્યોક્ત પ્રકારે, છાંદોગ્ય અને જાબાલોક્ત પ્રકારે
૨	દ્વિષડાત્મકત્વ	૧ દ્વાદશ સૂર્યાત્મકત્વે, (૧) ધાતા, (૨) વિવસ્વાન્, (૩)અર્યમન્, (૪) પૂષન્, (૫) ત્વષ્ટૃ, (૬)સવિતૃ, (૭) ભગ, (૮) વિધાતૃ, (૯) વરુણ, (૧૦) મિત્ર, (૧૧) ચક્ર અને (૧૨) ઉરુક્રમ.	
		૨ દ્વાદશમાસ (ચૈત્રાદિ માસ પ્રસિદ્ધ છે.) (૩) દ્વાદશાગ્નિરૂપે (૪) અહીનાત્મક.	દ્વાદશ અગ્નિ ક્વચિત્ પુરાણાદિમાં પ્રસિદ્ધ છે. અહીન–સોમયાગની આવૃત્તિરૂપ છે.
* ૩	પંચદ્વયી	૧ પૂર્વાદિ દિગાત્મ, ૨ જ્ઞાનકર્મેન્દ્રિયાત્મક, ૩ લીલાત્મક, ૪ અવતારાત્મક ઇત્યાદિ.	સર્વત્ર પ્રસિદ્ધ છે.
૪	શત–સહસ્ર પરામિતત્વ	અમિતવિભૂતિરૂપત્વે એકત્વ, સમત્વ, અખિલદોષવિવર્જિતત્વ અને પૂર્ણગુણવિગ્રહત્વ.	

* ઉપર જણાવેલા ત્રણ પ્રકારોમાં એકત્વ, સમત્વ, અખિલદોષવિવર્જિતત્વ અને સર્વત્ર પૂર્ણગુણ વિગ્રહત્વ એમ ચાર ભેદ મેળવીએ તો સમધા રૂપ થાય.

ઉપરના કોષ્ઠક મુજબ સમધા ભગવત્સ્વરૂપનું જ વર્ણન છે. સર્વશ્રુતિઓનો સાર પ્રભુમાં હોવાથી એકવાક્યતા થઈ શકે છે.

નિષ્કર્ષ

નિર્દોષ પૂર્ણગુણવિગ્રહ પ્રભુ છે, તે આત્મતન્ત્ર, સ્વતન્ત્ર છે, જડ શરીરથી હીન છે અને આનન્દમાત્ર કરપાદમુખોદરાદિ અલૌકિક શ્રીઅંગવાળા છે. તેમ જ ત્રિવિધ ભેદ (જડ, જીવ અને અન્તર્યામી)થી પણ વિવર્જિત છે. આ રીતે ભગવત્સ્વરૂપનો નિર્ણય સંગ્રહશ્લોકથી કરીને સર્વ શાસ્ત્રોનો સમન્વય પ્રભુમાં કર્યો છે. એ પ્રકારના જ્ઞાનથી અવિદ્યાની નિવૃત્તિ થતાં કૈવલ્યની પ્રાપ્તિ થાય છે.

પ્રેમભક્તિનું ફલ

ब्रह्मानन्दे प्रविष्टानाम् ઇત્યાદિ કારિકાથી પ્રારમ્ભ કરીને પ્રેમાત્મિકા ભક્તિનું ફલ દર્શાવ્યું છે. જ્યારે ભાગવતશાસ્ત્રમાં વિશ્વાસ થાય ત્યારે તે પ્રકારની ભક્તિનું ફલ પ્રાપ્ત થાય. જેનો બ્રહ્માનન્દમાં પ્રવેશ થયો હોય તેને સંઘાતના પરિત્યાગપૂર્વક બ્રહ્મમાં લય થતા સ્વરૂપાનન્દ કે સ્વરૂપવડે આનન્દાનુભાવ થાય. કિન્તુ વ્રજભક્તતુલ્ય મહાભાગવત ભક્તોને સંવેન્દ્રિયો અને અન્તઃકરણદ્વારા પણ આનન્દાનુભવ થાય છે. આથી જ ભગવદ્ભક્તોને જીવન્મુક્તિની અપેક્ષાયે ગ્રહસ્થાશ્રમ જ વિશેષ ફલદાયક નિવડે છે. ભક્તિમાર્ગીય સાધન અને ફલ એ બન્ને ઉત્કૃષ્ટ હોવા છતાં તેમાં સર્વનો પ્રવેશ થતો નથી તેનું કારણ એ છે કે ભગવચ્છાસ્ત્રવ્યતિરિક્ત શાસ્ત્રો જીવને મોહ પમાડનારા હોવાથી તેમના અવલોકનથી જીવને મોહ ઉત્પન્ન થતાં બુદ્ધિમાં કલ્માષ–મલિનતા ઉત્પન્ન કરે છે.

જીવસ્વરૂપનિર્ણય

जीवस्त्वाराग्रमात्रः ઇત્યાદિ કારિકાથી આરમ્ભીને ચિત્સ્વરૂપનો વિચાર કરવામાં આવ્યો છે. ડાંગરના અગ્રભાગ જેવડો જીવ છે, ગન્ધની પેઠે ચૈતન્ય પણ પ્રસરણશીલ હોવાથી તે શરીરવ્યાપી છે. જ્યારે ભગવદાવેશ થાય, ત્યારે વ્યાપકત્વાદિ ભગવદ્ધર્મોનું પણ શ્રવણ થાય છે. આનન્દાંશની અભિવ્યક્તિ થતાં તેમાં કોટિબ્રહ્માણ્ડોની પ્રતીતિ પણ થાય છે. પ્રકાશક હોવાથી જ્યોતિઃપદનો પણ પ્રયોગ થયેલો દેખાય છે. તે કાંઈ પ્રાકૃત ઇન્દ્રિયોથી ગ્રાહ્ય નથી. યોગથી કે દિવ્ય–ભગવદ્દૃષ્ટિથી તે પ્રકાશે છે. આ રીતે તેમાં આભાસ કે પ્રતિબિમ્બની કલ્પના કરી છે. શાંકરો જેમ મિથ્યાત્વ માટે આભાસ અને પ્રતિબિમ્બથી કલ્પના કરે છે તે પ્રકારની કલ્પના અયોગ્ય છે. (જુઓ આવરણભંગ) વાસ્તવિક પ્રતિબિમ્બત્વનો નિર્ણય **आनन्दांशतिरोधानात्** ઇત્યાદિ કારિકામાં છે. ત્યાં પરમતપરિહારપૂર્વક સમ્પૂર્ણ વિચાર કરવામાં આવ્યો છે. યુક્તિઓનો વિચાર **जीवहानि** ઇત્યાદિ કારિકામાં છે. **तत्त्वमसि** ઇત્યાદિ મહાવાક્યોનો વિચાર કરવા માટે **तत्त्वमस्यादिवाक्यस्य** ઇત્યાદિ કારિકા પ્રવૃત્ત થાય છે. ત્યાં સમ્પૂર્ણ યુક્તિઓના નિરસનપૂર્વક નિર્ણય કર્યો છે. ઉપક્રમ અને ઉપસંહારનો વિચાર કર્યા વિના કોઈપણ વાક્યનો તાત્પર્યાર્થ કળી શકાતો નથી. અતએવ આ કારિકામાં ઉપક્રમ અને ઉપસંહારની એકવાક્યતાનો પણ વિચાર કરવામાં આવ્યો છે. અવિકૃત પરિણામવાદને અનુસરી જીવની અંશત્વે બ્રહ્મરૂપતા આ મહાવાક્યમાં છે એવો નિષ્કૃષ્ટાર્થ ઉપલબ્ધ થાય છે. આ ઉપદેશવાક્ય છે. **तत्त्वमसि** વાક્યની પણ **आवृत्तिरसकृदुपदेशात्** ઇત્યાદિ વ્યાસસૂત્રાનુરોધે આવૃત્તિ

હોવાથી **ऐतदात्म्यमिदं सर्वम्** આ શ્રુતિમાં ભાગત્યાગલક્ષણાની જરૂર પડતી નથી. કિન્તુ સદંશે બ્રહ્મરૂપતા સ્વીકારવી પડે છે તેમ ચિદંશનો નિર્ણય કરવામાં પણ ભાગત્યાગલક્ષણાની જરૂર નથી. વળી **अतत्त्वमसि** એમ પદચ્છેદ કરવો પણ અયોગ્ય છે. કારણ કે તેવો પદચ્છેદ અવૈદિક હોવાથી તેથી વિદ્યાજનનની શક્તિનો લોપ થાય છે. બ્રહ્મ સર્વરૂપ હોવાથી જડ જીવના પૃથક્કરણપૂર્વક સર્વની બ્રહ્મતાનું નિરૂપણ ત્યાં છે. અલૌકિક વેદનું પ્રમેય પણ અલૌકિક જ હોય, તેથી તેમાં લૌકિક યુક્તિઓનો પ્રવેશ એ સર્વથા અયોગ્ય છે. અલૌકિક પ્રમેયનો લાભ તો તપથી, વૈદિકમુક્તિથી કે પ્રભુકૃપાથી જ થાય. તેથી વિદ્યાની પ્રાપ્તિ થતાં કોઈક કાલવિશેષમાં જીવને યથાર્થજ્ઞાનની પ્રાપ્તિ થાય છે. **कं ब्रह्म खं ब्रह्म** ઇત્યાદિ વાક્યોનું તાત્પર્ય આધુનિક જીવોને પ્રાપ્ત થતું નથી. સર્વજ્ઞત્વરૂપ લિંગ કે અલૌકિક તેજના ઉપદેશમાત્રથી બોધ થતો નથી, અને તેથી જ મુક્તિ પણ થતી નથી. અતએવ સ્વતન્ત્ર ભક્તિની પ્રાપ્તિ માટે કે સાયુજ્યાદિની પ્રાપ્તિ માટે ભજનની જ ખાસ આવશ્યકતા છે.

બ્રહ્મસ્વરૂપનિર્ણય

सच्चिदानन्दरूपं तु ब्रह्म व्यापकमव्ययम् ઇત્યાદિ કારિકાથી પ્રારમ્ભીને **कर्ता स्वतंत्र एव स्यात्सगुणत्वे विरुध्यते** સુધીની કારિકાઓથી જડ અને જીવના સ્વરૂપનો નિર્ણય કર્યા પછી ક્રમપ્રાપ્ત બ્રહ્મસ્વરૂપનો નિર્ણય કરવામાં આવ્યો છે. સચ્ચિદાનન્દસ્વરૂપ બ્રહ્મ છે, તે વ્યાપક છે, અવ્યય છે, સ્વતન્ત્ર છે, સર્વશક્તિ છે, સર્વજ્ઞ છે, પ્રાકૃતગુણવર્જિત છે, તેમાં સજાતીય–વિજાતીય અને સ્વગત (જડ, જીવ અને અન્તર્યામી)ના દ્વૈતની પ્રસક્તિ નથી, સત્યાદિ અપરિમિત ગુણોથી યુક્ત છે, સૃષ્ટિ–સ્થિતિ–પ્રલયકર્તૃરૂપ ગુણથી પણ યુક્ત છે, સર્વાધાર છે, માયાને વશમાં રાખનાર છે, આનન્દાકાર છે, અક્ષરથી ઉત્તમ–પર છે, પ્રપંચમાં દેખાતા પદાર્થોથી પણ વિલક્ષણ છે, જગત્નું સમવાયિ અને નિમિત્તકારણ પણ તે જ છે. પ્રપંચમાં રમણ કરે છે. નિજસ્વરૂપમાં રમણ કરતી વેળા પ્રપંચને સંકેલી લે છે, સર્વવિભક્તિ અને સર્વપ્રકારોનો અર્થ ભગવાન જ છે, પ્રકૃતિ, પુરુષ અને કાલરૂપ પણ તે જ છે. અન્તર્યામિબ્રાહ્મણોક્ત સ્વરૂપ પણ તે જ છે, આ રીતે શ્રુતિમાં પ્રાપ્ત થતા સર્વ વાદોને અનવસર પ્રાપ્ત થાય છે તે સર્વની એકવાક્યતા થાય છે. અર્થાત્ જ સર્વવાદાનવસરરૂપ પણ પ્રભુ જ છે અને નાના વાદને અનુરોધિ પણ તે જ છે. અનન્તમૂર્તિ છે, કૂટસ્થ ચલ જ છે, સર્વવિરુદ્ધધર્માશ્રય છે, લૌકિક યુક્તિઓથી અગોચર છે. અવતારાદિરૂપે આવિર્ભાવથી અને અવતારસમાપ્તિરૂપ તિરોભાવથી સર્વને નટવત્ મોહ પમાડી શકે છે. ઇન્દ્રિયોના સામર્થ્યથી તે અદૃશ્ય છે પણ સ્વેચ્છાથી તે દૃશ્ય પણ છે જ. જ્યારે શુદ્ધસત્ત્વ આનન્દરૂપમાં ફલિત થાય છે ત્યારે નીલમેઘરૂપે પ્રકાશે છે. ચારે યુગોમાં જુદા જુદારૂપે પ્રકટ થાય છે. કાલાદિ પણ તેમાં પ્રતિબિમ્બિત થાય છે અથવા મેઘાદિથી રહિત આકાશમાં નીલિમાની પ્રતીતિ થાય છે. રૂપવાળા પદાર્થનું ગ્રહણ કરનાર ચક્ષુ આકાશમાં રૂપ ન હોવાથી દૂર જઈને ત્યાંથી પાછું ફરતાં નીલરૂપ જ જુએ છે, કિન્તુ ચક્ષુ તે પ્રકારના રૂપને સ્પર્શ કરતું નથી, તેમ બ્રહ્મ સ્વસ્વરૂપે જ પ્રકાશે છે (ચક્ષુ પણ સ્વકનીનિકાને જ આકાશમાંથી પરાવૃત્ત થતા જુએ છે). પ્રભુ આત્મરૂપે જ–સ્વસ્વરૂપે જ સૃષ્ટિને ઉત્પન્ન કરે છે તેથી **वैषम्य अने नैर्घृण्य** દોષ પણ લાગુ પડતો નથી. (વૈષમ્ય એટલે વિષમતા અને નૈર્ઘૃણ્ય એટલે નિર્દયતા). અથવા પ્રભુ કર્મસાપેક્ષ હોવાથી વૈષમ્ય–નૈર્ઘૃણ્યદોષથી પ્રસક્તિ થતી નથી. એ પ્રભુ જ જગત્કર્તા છે, છતાં સગુણ નથી.

જે ગુણાભિમાની દેવો છે તે તેના અંશો હોવાથી સગુણ છે. પ્રભુ સ્વતન્ત્ર કર્તા છે. જો તે સગુણ હોય—ગુણને સ્વાધીન રહેનાર હોય—તો તેની સ્વતન્ત્રતાનો વિરોધ થાય.

પરમતનિરાકરણ

આરીતે બ્રહ્મસ્વરૂપનો નિર્ણય કરીને **केचिदत्रातिविमलप्रज्ञाः** ઇત્યાદિ કારિકાથી આરંભીને પરમતની સમીક્ષા કરવામાં આવી છે. કેટલાક મહાબુદ્ધિમાનો (?) શ્રુતિઓના બરા અર્થનો બાધ કરીને પરબ્રહ્મ જગતનું કારણ નથી એમ પ્રતિપાદન કરે છે. જે અનાદિ અવિદ્યાથી બદ્ધ થયેલું બ્રહ્મ છે તે જ જગતનું કારણ છે. ચૈતન્યમાત્રનિષ્ઠાવિદ્યાથી જીવ પોતાને સંસારી માને છે. આ પ્રકારના વાક્યો બોલીને પ્રતારણા કરનારાઓની તો શ્રુતિને જ શરણ માનનારા વૈદિકો એ ઉપેક્ષા જ કરવી. કારણ કે જ્યાં શ્રુતિ અને સ્મૃતિનો વિરોધ હોય, તે મત વૈદિકોને અગ્રાહ્ય છે. કલિયુગમાં તેનો મુખ્યત્વે આદર કરનારાઓને બાસ કરીને તમસ્ જ ફલ છે.

જો એમ કહેવાતું હોય, કે જ્ઞાનથી અજ્ઞાનનો નાશ કરવા માટે એ લોકો આમ જગત્કારણતાનો નિષેધ કરીતે અનાદિ—અવિદ્યા માને છે, તો તે પણ યોગ્ય નથી. કારણ કે જો વિદ્યા અને અવિદ્યાના સ્વરૂપનું જ જ્ઞાન થાય તો પણ અવિદ્યાની નિવૃત્તિ થઈ જાય છે. તે માટે જગત્ને અસત્ય ઠોકી બેસાડવાની જરૂર રહેતી નથી.

પુરાણોમાં જ્યાં જ્યાં જગત્ને માયિક કહેવામાં આવે છે, તે ઐન્દ્રજાલિકપક્ષનું નિરૂપણ કરવા માટે મતાન્તરનો જ ઉપન્યાસ છે. શ્રુતિમાં તો તેની વાત સરખી નથી. **वाचारम्भणं विकारो नामधेयं मृत्तिकेत्येव सत्यम्** ઇત્યાદિ શ્રુતિયો અને **तदन्यत्वमारम्भणशब्दादिभ्यः** ઇત્યાદિ સૂત્રોનો અર્થ મિથ્યા કરી શકાય નહિ. કારણ કે જગત્ને અસત્ય કહેનારાઓની અપેક્ષાએ વ્યાસ અને શ્રુતિવાક્યોનું ગૌરવ વિશેષ છે.

જો એમ કલ્પના કરવામાં આવે કે જ્ઞાન કરાવવા માટે સત્યત્વ પ્રતિપાદ સૃષ્ટ્યાદિકારિણી શ્રુતિ અર્થવાદ છે, તો એ યુક્તિ પણ અયુક્ત છે. કારણ કે જેમ પૂર્વકાણ્ડમાં વિધિવાક્ય અને અર્થવાદ વાક્યની એકવાક્યતા થઈ શકે છે, તેમ સૃષ્ટ્યાદિવાક્યોની સાથે મહાવાક્યોની એકવાક્યતા થઈ શકે તેમ નથી. વેદાન્તમાં માહાત્મ્યજ્ઞાનનો ઉપયોગ છે, નહિ કે વિધિનો. તેથી વેદાન્તમાં પૂર્વકાણ્ડની પેઠે વિધિકલ્પના જ અશક્ય થતાં અર્થ વાદની કલ્પના પણ અશક્ય થઈ જાય છે.

એકવાક્યતા માટે અધ્યારોપાપવાદથી પણ કામ ચાલે તેમ નથી. કારણ કે શાખા બતાવ્યા પછી ચન્દ્રનું દર્શન થતાં જેમ શાખા છુટી જાય છે, તેમ બ્રહ્મજ્ઞાન થતાં કાંઈ સૃષ્ટિ છુટી જતી નથી. તેમ દૃષ્ટાન્ત વૈષમ્ય પણ પ્રાપ્ત જ છે. કારણ કે જગત્નો અનુવાદ કરીને કાર્યત્વની સિદ્ધિ કરે છે અને પછી જો કાર્યત્વનો જ નિષેધ કરે તો કાર્ય તો વિદ્યમાન જ રહે છે અને કોઈ અન્ય તેનો કર્તા ન હોવાથી શ્રુતિ બાધિતવિષયા થાય. અને પ્રતારણાપત્તિ પણ પ્રાપ્ત થાય. જો એમ કહેવાય કે વેદ પણ સંસારમધ્યપાતી હોવાથી ભ્રાન્તિકલ્પિત છે. તો એ તો મહા સાહસ જ કહેવાય. અને તેમ થતાં પારમ્પર્ય અનુપપન્ન થાય અને **वैधर्म्याच्च न स्वप्नादिवत्** ઇત્યાદિ સૂત્રનો બાધ પ્રાપ્ત થાય. જો એમ કહેવામાં આવે કે ઐન્દ્રજાલિકપક્ષનો આશ્રય લઈને અમે તેમ કહીએ છીએ તો તે પણ અનુપપન્ન છે. કારણ કે ત્યાંએ નટમાં કર્તૃત્વ તો વિદ્યમાન જ છે. દર્શનન્યાય શ્રુતિથી જગત મિથ્યા નથી એમ સિદ્ધ જ છે.

વળી માયાવાદનો આશ્રય લેવાથી જ્યારે સર્વ જ મિથ્યા છે, તો મુક્તિનો યે નાશ થશે. જેમ સ્વપ્નદૃષ્ટ ગજ મિથ્યા હોવાથી સ્વપ્નમાં મેળવેલો ગજ સ્વપ્ન નષ્ટ થતાં નષ્ટ થાય છે, તેમ મિથ્યા જગત્માં સ્થિતિ કરીને મેળવેલી મુક્તિ પણ મિથ્યા ઠરે. માયાદિનું કર્તૃત્વ શ્રુતિ અને સૂત્રથી પણ વિરુદ્ધ જ છે.

જ્યાં જ્યાં અકર્તૃત્વનું પ્રતિપાદન કરવામાં આવ્યું છે, ત્યાં માહાત્મ્યજ્ઞાન કરાવવા માટે જ તેમ કહ્યું છે, અને પ્રભુ વિરુદ્ધ ધર્માશ્રય છે, એમ સિદ્ધ કરી આપવા માટે કહ્યું છે. આથી જો આપણે યુક્તિવડે બન્ને પક્ષોમાંથી એકનો યે બાધ કરીએ તો તેમ કરવું યોગ્ય તો ન જ કહેવાય.

પુરાણોમાં માયિકત્વનું વર્ણન છે, તેનું તાત્પર્ય વૈરાગ્ય માટે છે. આ ઉપરથી એમ સાબિત થાય છે કે જગત્ને અવિદ્યામાત્ર કહેવાનું પ્રયોજન દૈવેતર સૃષ્ટિને મોહન જ છે. ગીતાજીમાં પણ **असत्यमप्रतिष्ठं ते** ઇત્યાદિ વાક્યોમાં તે કાર્ય દૈવેતર સમ્પત્તિવાળા જીવોનું જ છે એમ સ્પષ્ટ જણાવ્યું છે.

જ્યારે અખણ્ડ–અદ્વૈતનું ભાન થાય ત્યારે સર્વ જગત્ બ્રહ્માકારત્વે જ દેખાય છે. જ્ઞાનથી વિકલ્પબુદ્ધિનો બાધ થાય છે નહિ કે વસ્તુસ્વરૂપનો. બ્રહ્મ જ જગત્નું ઉપાદાન કારણ હોવાથી જગત્ બ્રહ્મથી ભિન્ન છે એમ કહેવું પણ અયુક્ત જ છે. તેમ કરવા જતાં **वाचारम्भणं** ઇત્યાદિ શ્રુતિનો બાધ થશે. જ્યારે જગત્ વાચારમ્ભણમાત્ર જ છે તો પછી ભેદ કોની જોડે કરવાનો હોય?

સાઙ્ખ્ય શાસ્ત્રના અનેક પ્રકાર છે. તેમાં સત્પુરુષોને તો તે જ સાઙ્ખ્ય પ્રમાણ છે કે જેમાં અઠ્ઠાવીશ તત્ત્વોનું સ્વરૂપ પ્રભુ જ છે.

સ્વભાવવાદ, પ્રકૃતિવાદ, પરમાણુવાદ વગેરે અન્ય સર્વ વાદોનું નિરાકરણ વ્યાસ-સૂત્રોમાં છે જ.

ચિત્ત–વૃત્તિ–નિરોધરૂપ યોગની ભગવાન્નું ધ્યાન કરવા માટે જરૂર હોવાથી અઙ્ગત્વે તે આવશ્યક છે અને તે પ્રામાણિક પણ છે. પરંતુ જે સ્વતન્ત્રતયા ફલસાધક યોગ છે એમ માનનારા છે, તે સિદ્ધિ અને જ્ઞાનમાં હેતુરૂપ યોગનું નિરૂપણ કરતા હોવાથી અને અન્ય દેહેન્દ્રિયાદિનું સાધન કરતા હોવાથી તેવા સર્વ જ મતો અપ્રામાણિક છે. તેનું નિરાકરણ પણ વ્યાસસૂત્રોમાં છે જ.

નિષ્કૃષ્ટાર્થ અને શાસ્ત્રાર્થોપસંહાર

(૧) વૈરાગ્ય, (૨) જ્ઞાન, (૩) યોગ (૪) પ્રેમ, (૫) તપ ઇત્યાદિ ગમે તે પ્રકારના કોઈ પણ એક જ સાધનથી પ્રભુને ભજે તો સિદ્ધિ–મોક્ષની પ્રાપ્તિ–થાય. જ્ઞાનમાર્ગમાં જગત્ના લયના ઘણા પ્રકારો જણાવ્યા છે. તે સર્વ જ કોઈ પણ પ્રકરણને અનુસરનારા ન હોવાથી મનઃશુદ્ધિ માટે જ છે એમ સમજવું. ઉત્પત્તિપ્રકારે લયનો પ્રકાર સાઙ્ખ્યમાં જણાવ્યો છે. ઇન્દ્રિયોનો તે તે દેવતામાં લયપ્રકાર દેવતાત્વભાવના માટે છે. આ પ્રકારનો લય દેવતાત્વનો આધાયક હોવાથી અરીરીતે તો પ્રભુની સેવામાં રૂપાન્તરનો આપાદક–પ્રાપક–જ છે. એ લય પણ ઉત્પત્તિ જ છે.

જ્યારે દૃઢ–અદ્વૈતજ્ઞાન થાય ત્યારે વૈરાગ્ય પ્રાપ્ત થતાં ગૃહાદિની આસક્તિ છૂટી જાય છે–સંસાર નિવૃત્તિ થાય છે. અને તેથી જ વાગાદિનો મન વગેરેમાં લય જણાવ્યો છે. ભાવના-

માત્રથી લયપ્રકારો ભાવ્ય છે, સ્વરૂપતઃ (સર્વાત્મનો) લય થતો નથી. વૈરાગ્ય માટે જ ક્વચિત્ જગત્ને પણ મનોમાત્ર કહે છે.

મતાન્તરમાં પ્રવેશેલા પુરુષો પણ ભક્તિમાર્ગને અનુસરીને પ્રભુનું ભજન કરે છે, અને ઉપર જણાવ્યા પ્રમાણે જાણે છે ત્યારે જ મોક્ષ મળે છે. ભક્તિમાર્ગથી વિરુદ્ધાચરણ કરે તો ઐકાન્તિક ફલની પ્રાપ્તિ કદી પણ થતી નથી.

આરીતે સર્વ પ્રકારનો નિશ્ચય કરીને, સર્વ પદાર્થો પ્રભુની પાસેથીજ ઉત્પન્ન થાય છે અને પ્રભુ જ સર્વમય છે, એમ ગૌણમુખ્યજ્ઞાનયુક્ત જીવ સ્નેહવડે શ્રવણાદિપ્રકારે પ્રભુને ભજે, એજ ઉત્તમ ભક્તિમાર્ગ છે. શાસ્ત્રાર્થનું જ્ઞાન ન હોય અને પ્રેમયુક્ત થઈને પ્રભુને ભજે તે મધ્યમાધિકારી કહેવાય. અથવા શાસ્ત્રાર્થનું જ્ઞાન હોય પણ પ્રેમ ન હોય છતાં ભજન કરે તો પણ તે મધ્યમાધિકારી કહેવાય. અથવા એવો અધિકારી હીનાધિકારી પણ હોય. પરંતુ જ્યારે જ્ઞાન અને પ્રેમ એ ઉભયનો અભાવ હોય, ત્યારે આચરેલા શ્રવણાદિક પાપનાશક હોવાથી ધર્મરૂપ થાય છે. જો તપ અને વૈરાગ્યથી યુક્ત શ્રવણાદિક હોય તો જન્માન્તરમાં "**बहूनां जन्मनामन्ते**" ઇત્યાદિ ગીતોક્ત પ્રકારે તેને જ્ઞાન પ્રાપ્ત થતાં તે જ્ઞાન ફલરૂપ પણ નિવડે છે. યોગસહિત જો ભજન કરાય તો તેથી પ્રેમની પ્રાપ્તિ થતાં તે જીવ પ્રભુની સ્તુતિ કરી ધન્ય થાય. આવા ભક્તોને પ્રમેયબલથી પ્રભુ કૃપા કરીને સિદ્ધિ (મોક્ષ)નું દાન કરે તો પણ શક્ય છે. કિન્તુ પ્રમેય બલવિના તેમને સિદ્ધિ નથી એ તો નિર્વિવાદ છે.

આરીતે શાસ્ત્રાર્થ પ્રકરણમાં સર્વ પ્રમાણવાક્યોની એકવાક્યતા સિદ્ધ થાય છે. જેમણે આરીતે એકવાક્યતા સાધી નથી તેમને વિષે વાક્યાભાસતા માત્ર છે. આ પ્રકારની એકવાક્યતા સમ્પૂર્ણ વેદ, રામાયણસહિત મહાભારત અને પઞ્ચરાત્રો તથા અન્ય પણ શાસ્ત્રવચનો અને તત્ત્વસૂત્રોવડે નિર્ણય કરીને કરાઈ છે. આ સિદ્ધાન્તનિર્ણય સહૃદય (દયાલુ) હરિએ જ કર્યો છે. તે પણ કાદાચિત્ક નથી, કિન્તુ સર્વદા એ જ નિર્ણય છે. રામાયણાદિનું બહુત્વ પ્રતિકલ્પમાં એ જ નિર્ણય છે એમ જણાવે છે.

શ્રીમદ્વૈશ્વાનર શ્રીમહાપ્રભુજીએ એ રીતે લગભગ એકસોને ચાર કારિકાઓવડે સમ્પૂર્ણ ગીતાનો–શાસ્ત્રનો સાર પ્રથમ શાસ્ત્રાર્થ પ્રકરણમાં નિરૂપ્યો છે.

શાસ્ત્રાર્થપ્રકરણનો નિષ્કર્ષ

શાસ્ત્રાર્થ પ્રકરણમાં એકસો ચાર કારિકાઓ છે. પ્રથમ પાંચ શ્લોકમાં મઙ્ગલાચરણપૂર્વક અનુબન્ધ ચતુષ્ટય છે. છઠ્ઠીકારિકાથી આરંભીને ચૌદમી કારિકાસુધી પરિભાષાપૂર્વક પ્રમાણાદિનું નિરૂપણ કરવામાં આવ્યું છે. પંદરમીથી બાવીશમી કારિકા સુધી મોહકશાસ્ત્રોનો નિરાસ કરીને સ્વપ્રવૃત્તિનું સમર્થન કર્યું છે. ત્રેવીશમીથી બેતાલીશમી કારિકાસુધી જડસ્વરૂપનું પ્રતિપાદન કરીને સૃષ્ટિનું નિરૂપણ કર્યું. તે પછીની બે કારિકાઓમાં શ્રુતિયોની એકવાક્યતાનું સાધન કર્યું. પીસતાલીશમી કારિકાથી આરંભીને બાવનમી કારિકા સુધી ભક્તિનું સમર્થન કરવામાં આવ્યું. ત્રેપનથી ચોસઠસુધી જીવસ્વરૂપનો નિર્ણય છે. પાંસઠથી સિત્તોતેર સુધી બ્રહ્મસ્વરૂપનું પ્રતિપાદન કર્યું. અઠ્ઠોતેરથી ચોરાણું સુધી અસન્મતનો (મતાન્તરનો) નિરાસ કરીને પંચાણુંથી એકસોત્રણ સુધી સાંખ્યયોગાદિના સાધનોનું પતિપાદન કર્યું અને છેલ્લા શ્લોકથી સર્વ શાસ્ત્રોને અનુકૂલ આ શાસ્ત્રાર્થ છે એમ જણાવી ઉપસંહાર કર્યો.

દૈવી જીવોના ઉદ્ધાર માટે પ્રકટ થયેલા શ્રી મહાપ્રભુજીએ નિબન્ધ શા માટે રચ્યો ? અને તેમાં શું પ્રતિપાદન કર્યું, તે જાણવા માટે આપણે તેમના મૂલ ગ્રન્થમાં જ પ્રવેશ કરવો રહ્યો. તે વિના તત્પ્રતિપાદ્યવસ્તુનું વાસ્તવિક જ્ઞાન થઈ શકે નહિ, તદર્થ અમે અહીં "તત્ત્વાર્થ દીપ નિબન્ધ"નો પ્રકાશને અનુસરીને અનુવાદ પણ રજુ કરીએ છીએ. જ્યાં આવશ્યક લાગ્યું, ત્યાં આવરણ ભઙ્ગ અને બીજી ટીકાઓનો આશય લઇને તેમ જ પૂર્વપક્ષોમાં ઇતર શાસ્ત્રનાં તત્ત્વોને સમજાવવા માટે તે તે શાસ્ત્રોના મૌલિક ગ્રન્થોનો પણ આશય મૂકી વિસ્તાર કર્યો છે. મૂલકારિકા, પ્રકાશ, આવરણભઙ્ગ, અન્ય ટીકાઓ અને તન્ત્રાન્તરીય વિષયો સ્પષ્ટપણે પૃથક્ત્વે કળી શકાય તેવી પદ્ધતિ સ્વીકારી છે.

રસાત્મક પરમકાષ્ઠાપન્ન આનન્દૈકસ્વરૂપ શ્રીકૃષ્ણ સર્વોદ્ધારપ્રયત્ન–આત્મા છે. જે વ્યાપારથી, જે ક્રિયાથી સર્વનો ઉદ્ધાર થાય એવા સર્વવ્યાપક શ્રીકૃષ્ણ પુરુષોત્તમ સદાનન્દરૂપે પ્રકટ થયા છે. પ્રભુ સર્વોદ્ધાર–પ્રયત્ન–આત્મા છે, એમ સિદ્ધ કરવા માટે વ્યાસજીએ સર્વને અત્યન્ત સુખદાયક શ્રીમદ્ભાગવત પ્રકટ કર્યું. શ્રીમદ્ભાગવત પણ સર્વને સુખદાયક છે, એમ જેથી સિદ્ધ થાય તે માટે વાણીની અધિષ્ઠાતૃ દેવતા અગ્નિએ શ્રીમદ્ભાગવત ઉપર "તત્ત્વાર્થદીપ" કર્યો.

ટીકાકારો જણાવે છે કે શ્રીમદ્ભાગવતને યથાર્થતયા જાણ્યું હોય તો જ તે ઉદ્ધાર કરી શકે. દીપ જેમ વસ્તુ પ્રકાશક છે, તેમ આ "તત્ત્વાર્થદીપ" ભાગવતપ્રકાશક છે. આથી જ તે ઉપર શ્રીમહાપ્રભુજીએ પ્રકાશ નામની ટીકા કરી. વચ્ચે આવરણ હોય તો પ્રકાશથી યે પદાર્થજ્ઞાન ન થાય, તે માટે પણ્ડિતપુરન્દર શ્રીમદ્ પુરુષોત્તમજી મહારાજ આવરણભઙ્ગ કરે છે. પદ પદાર્થની સઙ્ગતિ વિના વાક્યાવબોધ થવો અશક્ય છે. માટે તે તે પદાર્થની તે તે રીતે યોજના કરવી આવશ્યક છે. તદર્થ લાલુભટ્ટજીની પ્રવૃત્તિ યોજનારૂપે છે. તાત્પર્યાવબોધ સરલતાથી થઈ શકે, તદર્થ ટીપ્પણની પણ જરૂર રહે, આ કાર્ય શ્રીકલ્યાણરાયજીએ કર્યું છે. દીપ માટે સ્નેહ અને પાત્ર બન્ને સારાં જોઈએ. તે આપણને ભારતમાર્તણ્ડ પૂરા પાડે છે. એ રીતે ટીકાઓની અન્વર્થતા ધ્યાનમાં લીધા પછી તે તે ટીકાઓનો વિષય સમજી શકાય તેમ છે. અર્થાત્ જ આવરણભઙ્ગ પ્રકાશસ્થિત પ્રત્યેક પદાર્થને સારી પેઠે દેખાડી શકે. યોજના પ્રકાશસ્થિત પદાર્થોનો ઉપયોગ દેખાડે. ટીપ્પણી તેની નોંધ લે, અને સત્સ્નેહભાજન તેનું ઉપબૃંહણ કરવામાં મદદ કરે તે યોગ્ય જ છે. હવે આપણે મૂલ ગ્રન્થમાં પ્રવેશ કરીએ–

શ્રીભાગવતના તત્ત્વાર્થને પ્રકટ કરતાં પ્રથમ શાસ્ત્રાર્થના–પ્રમાણરૂપ પ્રભુના સ્વરૂપનો બોધ કરાવતું મઙ્ગલાચરણ કરે છે.–

नमो भगवते तस्मै कृष्णायाद्भुतकर्मणे ।
रूपनामविभेदेन जगत् क्रीडति यो यतः ॥ १ ॥

જે રૂપ અને નામના વિભેદે જગત્રૂપ છે, જે રૂપ અને નામના વિભેદે ક્રીડા કરે છે, અને જેથી—જેમાંથી—(અભિન્નનિમિત્તોપાદાનત્વે) રૂપ અને નામના વિભેદે જગત્ છે એવા અદ્ભુતકર્મા, લોકવેદપ્રસિદ્ધ ભગવાન્ શ્રીકૃષ્ણને નમસ્કાર હો.

મનુષ્યમાત્ર ભગવાન્ને નમન કરવું એ પોતાનું કર્તવ્ય માને છે. તેથી અધિક કંઈ પણ કરવાને માટે શક્તિમાન્ થતો નથી. ઉપરના વાક્યમાં એમ સિદ્ધ થાય છે, કે મનુષ્ય ઈશ્વરને

નમન જ કરી શકે છે. એટલા માટે સર્વથી પહેલાં **नमः** પદનો પ્રયોગ કરેલો છે. નમન કરવાને યોગ્ય સર્વશ્રેષ્ઠ વસ્તુ બતાવવા માટે મૂલમાં **भगवते** શબ્દનો પ્રયોગ છે. અહીં ભગવાન્ શબ્દ શ્રીપુરુષોત્તમના અર્થમાં વાપરવામાં આવ્યો છે. **तस्मै** પદનો પ્રયોગ એટલા માટે જ છે, કે શ્રીપુરુષોત્તમ લોકમાં અને વેદમાં પ્રસિદ્ધ છે. મતમતાન્તરોને લીધે પ્રસિદ્ધ શ્રીપુરુષોત્તમ વિષે બીજા કોઈપણ પ્રકારની કલ્પના મનમાં ન આવે અને જો આવે તો તેની નિવૃત્તિને માટે મૂલમાં **कृष्णाय** પદ મૂકવામાં આવ્યું છે. "**अद्भुतकर्मणे**" તે જ પૂર્ણપુરુષોત્તમ પ્રભુ, સમ્પૂર્ણ જગત્નો ઉદ્ધાર કરવાને માટે પૂર્ણપણે પ્રકટ થાય છે, ત્યારે જ પુરુષોત્તમ કૃષ્ણ એવું અભિધાન કહેવાય છે. જગત્માં અવતરીને પણ સમ્પૂર્ણ સાધનોના અનધિકારી રહે, તો તેમનું અવતરવું શા કામનું ? એટલા જ માટે ઉપર વિલિખિત વાક્ય તેમને માટે ચરિતાર્થ બને છે. જે વસ્તુ અસાધ્ય છે, તેને પણ ક્ષણવારમાં સાધ્ય બનાવી મૂકે છે. તેથી જ અદ્ભુત કર્મ કરનાર એવા શ્રીકૃષ્ણને નમસ્કાર છે. તેટલા માટે જ અદ્ભુત શબ્દનો પ્રયોગ કરેલો છે.

તેજ પૂર્ણપુરુષોત્તમ શ્રીકૃષ્ણ પ્રભુ ભિન્ન ભિન્ન પ્રકારના રૂપો પણ ધારણ કરે છે, અને ભિન્ન ભિન્ન પ્રકારના નામોને પણ શોભાવે છે, આટલા બધાં રૂપો અને નામો શાથી થયાં ? ઉપરના ચરણમાં "**अद्भुतकर्मणे**" એ પદ મૂકયું છે તે અહીં પણ સાધારણતઃ ચરિતાર્થ બને છે, કારણ કે અદ્ભુત પ્રકારના કર્મો કર્યા, વિવિધ પ્રકારની લીલાઓ પણ કરી, તેથી તેમનાં રૂપ અને નામ જુદાં જુદાં પડ્યાં. તે પ્રભુ રૂપ અને નામની ભિન્નતાથી ક્રીડા કરે છે, રૂપ અને નામની ભિન્નતાથી જગત્રૂપ છે, તથા જેના ભેદથકી જગત્ સર્જાયું છે, જગત્માં સ્વતન્ત્ર બની ક્રીડા કરે છે, ક્રીડા કરવા છતાં પણ માયામાં લપટાતા નથી, એટલા માટે **यतः** પદનો પ્રયોગ કરે છે. એવા શ્રીકૃષ્ણ પ્રભુને નમન કરવામાં આવે છે. ઉપર્યુક્ત ભગવત્સ્વરૂપાત્મક અને લીલાત્મક સંક્ષેપનું જ્ઞાન થાય ત્યારે જ મુમુક્ષુ, મુક્તિને સાધન બનાવવા સમર્થ બને છે.

सात्त्विका भगवद्भक्ता ये मुक्तावधिकारिणः ।
भवान्तसम्भवा दैवात्तेषामर्थे निरूप्यते ॥ २ ॥

જે સત્ત્વગુણાશ્રિત ભગવદ્ભક્તો મુક્તિના અધિકારી છે અને પૂર્વ-જન્મોપાર્જિત કર્મસંયોગાનુકૂલે જેમનો છેલ્લો જ જન્મ છે, તેઓને માટે નિરૂપણ કરવામાં આવે છે.

જેઓ સ્વભાવ અને પ્રકૃતિને અનુકૂલ કૃત્યો કરતાં પણ અધિક, વિહિત અને અલૌકિક કૃત્યો કરે છે, તે "**सात्त्विक**" કહેવાય છે. તેવા સાત્ત્વિક મનુષ્યોમાં પણ અહર્નિશ ભગવાન્ની સેવા કરવામાં તત્પર હોય તે જ અધિકારી છે. અને તેવા ભગવદ્ભક્તોમાં પણ ભક્તિથી કોઈ ફલની ઇચ્છા રાખતો ન હોય, તે જ મુક્તિનો અધિકારી છે. તેવા નિઃસ્પૃહી ભગવદ્ભક્તોમાં પણ ઈશ્વરની ઇચ્છાથી જેઓનો આ છેલ્લો જન્મ છે, તેવા ભગવદ્ભક્તોનો જન્મ નિરર્થક ન થાય, તેમના શરીરનો યોગ્ય વિનિયોગ થાય, કોઈપણ મતમતાન્તરો તેમને પ્રતિબન્ધ ન કરતાં મુક્તિ સાધ્ય કરે, તેટલા માટે આ ગ્રન્થ રચવામાં આવે છે.

भगवच्छास्त्रमाज्ञाय विचार्य च पुनः पुनः ।
यदुक्तं हरिणापश्चात्सन्देह विनिवृत्तये ॥ ३ ॥

સમ્પૂર્ણ ભગવચ્છાસ્ત્રને જાણી લીધા બાદ અને વારંવાર મનન કરીને બધા સંદેહોની નિવૃત્તિને માટે ભગવાન્ હરિએ જે વચનામૃતો કહેલાં છે, તે પણ જાણીને-વિચારીને આ ગ્રન્થ કર્યો છે.

"**भगवच्छास्त्र**" કહેવાથી ભાગવત, ગીતા, પઞ્ચરાત્ર વિગેરેનો સમાવેશ થાય છે. માટે આટલા ગ્રન્થોનો વિચાર કર્યા શિવાય પૂર્ણ જ્ઞાન પ્રાપ્ત થતું નથી. અને તે બધું જ્ઞાન ભગવાન્ની કૃપા વિના થતું નથી. સાધારણ રીતે જ્ઞાન થયું હોય, તે પ્રમાણભૂત મનાતું નથી, માટે સર્વશઃ જાણ્યા બાદ પણ તેના ઉપર મનન કરવું આવશ્યક છે. સેંકડો વખત બુદ્ધિનું ઘર્ષણ કરીને નિશ્ચય કર્યો હોય તો પણ તે કદાચિત્ અપ્રમાણ બનવાનો સમ્ભવ રહે છે. એટલા માટે જ यदुक्तम् એ પ્રયોગ કરેલો છે. દરેક સંકટોમાંથી બચાવનાર તથા પુરુષોત્તમ ક્ષેત્રમાં રહેલા શ્રીભગવાને, દરેક મોહક શાસ્ત્રોની ઉત્પત્તિ કર્યા બાદ જે "નિર્ધારકથન" કથ્યું છે, તે જાણીને (આગળ કહેવામાં આવશે રીતે આ ગ્રન્થની રચના કરી છે.)

एकं शास्त्रं देवकीपुत्रगीतमेको देवो देवकीपुत्र एव ।
मन्त्रोऽप्येकस्तस्य नामानि यानि कर्माप्येकं तस्य देवस्य सेवा ॥ ४ ॥

દેવકી પુત્ર શ્રીકૃષ્ણ ભગવાને જે ગાન કર્યું છે, તે જ (ગીતા) એક શાસ્ત્ર છે, અને તે જ પ્રભુ એક દેવ છે, અને તેમનાં જુદાં જુદાં નામો તે જ એક સર્વોત્તમ મન્ત્ર છે. અને તે જ દેવની સેવા એક સર્વોત્તમ કર્મ છે.

"શ્રીકૃષ્ણ ભગવાનને કરેલું ગાન" એ જ ગીતા છે. અને ગીતામાં પણ જે વચનામૃતો ભગવાન્નાં છે, તે જ ભગવચ્છાસ્ત્ર છે. વેદના અર્થનો નિર્ણય ગીતામાં જણાવેલા પ્રમેયનેજ અનુકૂલ કરવો. તે શાસ્ત્ર અને વેદના મૂલભૂત ભગવાન્ શ્રીકૃષ્ણ હોવાથી તે જ એક સર્વોત્તમ દેવ છે. દરેક સમયમાં પ્રભુનું સ્મરણ રહે, તેમાં સાધનરૂપે તેમના નામો છે તે જ મન્ત્ર છે, એમ જાણીને સેવા કરવી. શ્રીકૃષ્ણને મનુષ્ય તરીકે ન માનતાં દેવ તરીકે જ માનવા. અને દેવ છે તેમ જાણીને જ સેવા કરવી. શાસ્ત્રો દ્વારા પ્રભુનું જ્ઞાન થયા બાદ મન, વાણી અને દેહવડે પ્રભુને સેવવા એ કર્ત્તવ્ય છે. અહીં અખ્યાયિકા પરમ્પરાથી જાણી લેવી.

इत्याकलय्य सततं शास्त्रार्थः सर्वनिर्णयः ।
श्रीभागवतरूपं च त्रयं वच्मि यथामति ॥ ५ ॥

આ પ્રમાણે નિરન્તર મનન કરીને, શાસ્ત્રાર્થ, સર્વનિર્ણય અને શ્રીભાગવતરૂપ એ ત્રણે પ્રકરણોનું નિરૂપણ કરું છું.

નિરન્તર બીજા જ્ઞાનોનો અનુભવ લીધાવગર આ જ્ઞાનને પ્રાપ્ત કરીને, લોકોને સ્પષ્ટ-પણે સમજાવી શકાય, તેવા હેતુથી, આ તત્ત્વદીપ નિબન્ધમાં ત્રણ પ્રકરણો રચ્યું છું. "શાસ્ત્રાર્થ-પ્રકરણ" એટલે "ગીતાર્થપ્રકરણ" દરેક જ્ઞાનાદિનો નિર્ણય એ જ **सर्वनिर्णय**. એ નિર્ણય બીજા **सर्वनिर्णय** નામના પ્રકરણમાં આવે છે. એ બીજું પ્રકરણ અસમ્ભાવના અને વિપરીત ભાવનાની નિવૃત્તિને માટે છે. શાસ્ત્રાર્થપ્રકરણ સંક્ષેપમાં હોવાથી તેના વિસ્તારને માટે **भागवतार्थ-प्रकरण** એ ત્રીજું પ્રકરણ છે. આ પ્રકરણમાં ભાગવતનો સમ્પૂર્ણ પ્રકાશ કરવામાં આવશે. વચ્ચે **च** શબ્દ એટલા માટે મૂકેલો છે કે, બંને મીમાંસા ઉપરના ભાષ્ય, પ્રકરણો અને ભાગવતટીકા એ ગ્રન્થોનો પણ સંગ્રહ કરવાનો છે. આ ત્રણે પ્રકરણો ઉપદેશન્યાયવડે હું કહું છું.

वेदान्ते च स्मृतौ ब्रह्मलिङ्गं भागवते तथा ।
ब्रह्मेति परमात्मेति भगवानिति शब्द्यते ॥
त्रितये त्रितयं वाच्यं क्रमेणैव मयाऽत्र हि ॥ ६ ॥

ઉપનિષદોમાં ઈશ્વરને "ब्रह्म" શબ્દથી ઓળખવામાં આવે છે. સ્મૃતિઓમાં ઈશ્વરને પરમાત્મા કહેલા છે અને ભાગવતમાં ભગવાન્ કહેલા છે. **હું પણ આ ત્રણે પ્રકરણોમાં અનુક્રમે ત્રણે નામો વાપરીશ.**

ઉપર લખેલ દોઢ શ્લોકથી પરિભાષાનો નિર્ણય કરવામાં આવે છે. શાસ્ત્રવડે જાણેલ વસ્તુનું જ્ઞાન થાય તેને માટે **ब्रह्म** વગેરે શબ્દો વાપરવામાં આવે છે. સર્વોત્તમ વસ્તુ જણાવવાને માટે હું પણ તે તે પ્રકરણોમાં તે તે નામ વાપરીશ. નામો ભિન્ન છે. અર્થ તો એક જ છે.

वेदाः श्रीकृष्णवाक्यानि व्याससूत्राणि चैव हि ।
समाधिभाषा व्यासस्य प्रमाणं तच्चतुष्टयम् ॥ ७ ॥

વેદો, ગીતામાં ઉચ્ચારેલાં શ્રીકૃષ્ણના વચનામૃતો, વ્યાસસૂત્રો અને વ્યાસજીની સમાધિભાષા એ ચાર પ્રમાણ છે.

આ તત્ત્વદીપનિબન્ધમાં પ્રથમ પરિભાષાનો નિર્ણય કરીને આ શ્લોકથી પ્રમાણ કહેવામાં આવે છે. અલૌકિક જ્ઞાપક અને સ્વતઃસિદ્ધ વેદ જ પ્રમાણ છે. શ્રીકૃષ્ણના વચનામૃતો પણ વેદરૂપ જ છે. વ્યાસસૂત્રોની સાથે જૈમિનિસૂત્રો સમજવા માટે મૂલમાં **च** શબ્દ લખેલો છે. અને **एव** શબ્દ તે બતાવે છે કે, જેટલે દરજ્જે વ્યાસસૂત્રોથી જૈમિનિસૂત્રો વિરોધી ન હોય, તેટલે દરજ્જે તે સૂત્રોનો અંગીકાર કરવામાં આવે છે. જે ભાષા લૌકિકરીતિનું વર્ણન કરતી નથી, તે જ સમાધિભાષા કહેવાય છે. અને વ્યાસજીની સમાધિભાષા તે જ ભાગવત છે. શ્રીમદ્ભાગવતમાં **"अथोषस्युपवृत्तायाम्"** પ્રભાત થવા આવ્યું હતું, આ શ્લોક લૌકિક રીતિ બતાવે છે. તેથી તે પ્રમાણભૂત નથી. જે સમાધિમાં અનુભવ કરી નિરૂપણ કરેલું તે સમાધિભાષા છે. જેમ કે–**"श्रुतं द्वैपायनमुखात्"** દ્વૈપાયનના મુખથી સાંભળેલું, આ વાક્ય પરમત કહેવાય છે. સમાધિભાષાને અનુસરતી લૌકિક અને પરમત ભાષા હોય તો તે પ્રમાણ છે અને તેથી વિરુદ્ધ હોય તે અપ્રમાણ છે. ઉપર બતાવેલાં ચારે પ્રમાણ જ્યારે એકવાક્યતાને પામે, ત્યારે યથાર્થજ્ઞાન પ્રાપ્ત થાય છે.

उत्तरं पूर्वसन्देहवारकं परिकीर्तितम् ।
अविरुद्धं तु यत्त्वस्य प्रमाणं तच्च नान्यथा ॥
एतद्विरुद्धं यत्सर्वं न तन्मानं कथञ्चन ॥ ८ ॥

પૂર્વ પ્રમાણના સન્દેહની નિવૃત્તિ કરનાર ઉત્તર પ્રમાણ છે. આ ચાર પ્રમાણોથી જે વિરુદ્ધ નથી, તે પ્રમાણ છે. અને આ ચારે પ્રમાણોથી જે વિરુદ્ધ હોય, તે કોઈપણ રીતે પ્રમાણ થઈ શકતું નથી.

જો એક પ્રમાણથી જ પ્રયોજન સિદ્ધ થઈ શકે છે, તો ચાર પ્રમાણો જુદા જુદા કરવાની શી જરૂર છે? ઉત્તર એવો છે કે, કોઈપણ પ્રકારનો સંદેહ એક પ્રમાણથી દૂર ન થાય, તો

તેના પછીના પ્રમાણથી તે સંદેહને દૂર કરી શકે છે. જેમ કે શ્રુતિમાં કહ્યું છે કે, "**अपाणिपादो जवनो ग्रहीता**" પરમાત્માને હાથ તથા પગ નથી, છતાં પણ શીઘ્રગતિવાળા ને ગ્રહણ કરનારા છે. આ વાક્યમાં જરૂર સંદેહ થાય કે બ્રહ્મ કાં તો હાથ, પગ વગરનું જ છે અથવા તો પ્રાકૃત હાથ, પગનો નિષેધ છે. જ્યારે આવો સંદેહ થાય ત્યારે પ્રમાણાન્તર પણ સ્વીકારવું પડે અને તે પણ એ જ કે, ગીતાજીમાં ઉચ્ચારેલું છે–"**सर्वतः पाणिपादान्तम्**" બ્રહ્મ દરેક ઠેકાણે હાથ, પગવાળું છે. આ વાક્યથી સંદેહ જરૂર દૂર થાય છે અને તેથી સિદ્ધ થાય છે કે, બ્રહ્મ એ પ્રાકૃત હાથ, પગ વગરનું જ છે. વળી પણ–"**नित्यः सर्वगतः स्थाणुः**" "**ममैवांशो जीवलोके**" વગેરે વાક્યોથી ઉત્પન્ન થતા સંદેહોનું નિવારણ "**उत्क्रान्ति गत्यागतीनाम्**" ઇત્યાદિ સૂત્રોવડે થાય છે. તેમ જ "**जन्माद्यस्य यतः**" ઇત્યાદિ સૂત્રોનો સંદેહ, અન્વય અને વ્યતિરેકવડે ભાગવતથી જ દૂર થાય છે. આ ચાર પ્રમાણથી જેટલે દરજ્જે મનુનાં વાક્યો સંવાદી હોય, તેટલે દરજ્જે તે મંદગામી પ્રમાણ છે. વિરોધી હોય તો તે પ્રમાણ નથી.

अथवा सर्वरूपत्वान्नामलीलाविभेदतः ।
विरुद्धांशपरित्यागात्प्रमाणं सर्वमेव हि ॥ ९ ॥

અથવા નામલીલાના વિભેદને લીધે બ્રહ્મનું સર્વરૂપત્વ છે. એ કારણથી વિરુદ્ધ અંશના ત્યાગથી સર્વશાસ્ત્ર માત્ર પ્રમાણ છે.

જ્યારે પૂર્ણજ્ઞાન પ્રાપ્ત થાય, ત્યારે સર્વે શાસ્ત્રો બ્રહ્મરૂપ ભાસે છે. તે વખતે તે શાસ્ત્રો પ્રમાણ છે. કારણ કે તે બધાં ભગવદ્વાચક દેખાય છે. પણ જ્યાં સુધી પૂર્ણ જ્ઞાનોદય ન થયો હોય, ત્યાં સુધી ઉપર કહેલાં ચાર પ્રમાણ માનવાં. પૂર્ણજ્ઞાન થયા બાદ વાણી માત્ર પ્રમાણ છે. કેમકે તે વખતે શબ્દનો અર્થ ભગવદ્રૂપ ભાસે છે. જેવી રીતે આ વિશ્વમાં સંસારીને રૂપ જુદાં જુદાં દેખાય છે, પણ જ્ઞાનીજનને ભગવદ્રૂપ લાગે છે. તેમ જ નામલીલામાં જે ભેદ છે, તે સંસારીને જ ભાસે છે. પૂર્ણજ્ઞાનવાળાને તો ભગવાનના અલૌકિક પ્રકારના સામર્થ્યથી અથવા ભગવાનના સર્વરૂપત્વવડે અવિરોધ ભાસે છે. એ રીતે વિરુદ્ધાંશનો પ્રકાર બે રીતે કહેલો છે. માટે જ્ઞાનીને અવિરોધ ભાસે છે, તે યુક્ત જ છે.

द्वापरादौ तु धर्मस्य द्विपरत्वाद्वयं प्रमा ।
विरुद्धवचनानां च निर्णयानां तथैव च ॥ १० ॥

દ્વાપરના આદિ ભાગમાં ધર્મના બે પ્રકાર હતા, એક તો શ્રૌત અને બીજો સ્માર્ત. તે પરસ્પર વિરુદ્ધ વચનોના મધ્યે બન્ને પ્રકારનાં વચનો પ્રમાણ છે, તેમ નિર્ણયો પણ પ્રમાણ છે.

વિરુદ્ધ વચનોનો અવિરોધ જણાવવા માટે સ્મૃતિનું દૃષ્ટાન્ત કહે છે. જેમ સ્મૃતિમાં પરસ્પર વિરુદ્ધ વચનો સ્મૃતિઓના વ્યાખ્યાનકારોએ અવિરોધ પ્રકારથી નિર્ણય કરેલો છે, તેમ જ પરસ્પર વિરુદ્ધ નિર્ણયોનો પણ વૈષ્ણવ સ્માર્તાદિ ભેદવડે અવિરોધ સમજવો.

यज्ञरूपो हरिः पूर्वकाण्डे ब्रह्मतनुः परे ।
अवतारी हरिः कृष्णः श्रीभागवत ईर्यते ॥ ११ ॥

વેદના પૂર્વકાણ્ડમાં (કર્મકાણ્ડમાં) ક્રિયાશક્તિ વિશિષ્ટ યજ્ઞરૂપ હરિ છે અને જ્ઞાનકાણ્ડમાં જ્ઞાનશક્તિ વિશિષ્ટ બ્રહ્મરૂપ હરિ છે અને ક્રિયાથી

તથા જ્ઞાનથી વિશિષ્ટ અવતારી શ્રીહરિ કૃષ્ણનું શ્રીમદ્ભાગવતમાં નિરૂપણ કરાય છે.

यः सर्वज्ञः सर्वशक्तिः એ શ્રુતિવાક્યથી એમ જણાય છે કે, ભગવાન્ જ્ઞાન અને ક્રિયાયુક્ત દરેક પ્રમાણના વિષય છે. જે વખતે ભગવાન્ ક્રિયામાં પ્રવેશ કરે છે, ત્યારે એ યજ્ઞાત્મા ક્રિયારૂપ પૂર્ણકાણ્ડનો વિષય છે એમ સમજવું. અને જ્યારે જ્ઞાનમાં પ્રવેશ કરે છે, ત્યારે જ્ઞાનાત્મા બ્રહ્મરૂપ ભગવાન્ ઉત્તરકાણ્ડનો વિષય છે એમ સમજવું. પૂર્વમીમાંસા અને ઉત્તરમીમાંસામાં, સંહિતા અને બ્રાહ્મણ ભાગમાં એકે એક ધર્મનું વિશિષ્ટ રૂપ નિરૂપણ કરેલું છે અને ક્રિયા તથા જ્ઞાન ઉભયવિશિષ્ટ ભગવાનનું સ્પષ્ટપણું શ્રીમદ્ભાગવત તથા ગીતામાં કરેલું છે. આથી વિષય એક જ છે, છતાં કોટિ બે થાય છે. મૂલમાં "**तनु**" શબ્દ સાકાર બ્રહ્મનું પ્રતિપાદન કરવા વાપરેલો છે.

सूर्यादिरूपधृग् ब्रह्मकाण्डे ज्ञानाङ्गमीर्यते ।
पुराणेष्वपि सर्वेषु तत्तद्रूपो हरिस्तथा ॥ १२ ॥

સૂર્ય વગેરેના રૂપો ધારણ કરનાર હરિ બ્રહ્મકાણ્ડમાં જ્ઞાનનું અંગ કહેવાય છે અને તે જ પ્રકારે દરેક પુરાણોમાં પણ જે જે નામો લખ્યાં છે, તે તે રૂપ હરિ છે.

વેદ અને પુરાણોમાં જે જે દેવતાઓનું પ્રતિપાદન કરવામાં આવ્યું છે, તે તે દેવતા જ્ઞાનના અંગભૂત છે. બ્રહ્મકાણ્ડમાં જ્ઞાનની સિદ્ધિને માટે તે તે દેવની ઉપાસનાનું વર્ણન નિરૂપણ કરવામાં આવ્યું છે. તે ઉપાસના પણ જ્ઞાનનું અંગ હોવાથી ભિન્નવાક્યતા થતી નથી અને તે જ્ઞાન ચિત્તની શુદ્ધિ દ્વારા જ થાય છે. એમ માયાવાદીઓનો મત છે. વસ્તુતઃ માહાત્મ્ય પ્રતિપાદનથી ભક્તિદ્વારા જ્ઞાન થાય છે. એટલે ભગવાનનું માહાત્મ્ય જાણવાથી ભક્તિ થાય છે અને ભક્તિ દ્વારા ભગવાન્ પ્રસન્ન થઈ જ્ઞાન આપે છે. પુરાણમાં કહેલા દુર્ગા, ગણપતિ આદિ દેવતા વિશિષ્ટ દેવતાનું અંગ છે અને તે તે રૂપ હરિ પોતે જ છે. સાધન અને ફલરૂપ એક જ હોવાથી દરેક પ્રમાણની એકવાક્યતા નિઃસન્દેહ સિદ્ધ થાય છે.

भजनं सर्वरूपेषु फलसिद्ध्यै तथापि तु ।
आदिमूर्तिः कृष्ण एव सेव्यः सायुज्यकाम्यया ॥ १३ ॥

કોઈપણ પ્રકારની ફલસિદ્ધિની ઇચ્છા હોય તો, ભગવાનના દરેક રૂપોનું ભજન કરવું. પણ પરબ્રહ્મને વિષે સાયુજ્યની કામનાને માટે આદિમૂર્તિ કૃષ્ણ એ જ સેવવા લાયક છે.

જ્ઞાનમાર્ગમાં વિષય અને ફલમાં કોઈપણ પ્રકારની વિશિષ્ટતા નથી, કેમકે દરેક રૂપોને પૂર્ણજ્ઞાનથી ઉપાસના કરી શકીએ છીએ. ભક્તિમાર્ગમાં તેવી રીતે નથી. કારણ કે ભગવાને જેમ જગત્ પોતાની લીલાને માટે કર્યું છે. તેમ પ્રાપ્તિને માટે ભક્તિમાર્ગ જુદો કર્યો છે. બીજાં બધાં રૂપ મૂળ રૂપની વિભૂતિ છે, એ વાત ગીતાજીના ૧૦ મા અધ્યાયથી સિદ્ધ થાય છે. વિભૂતિરૂપમાં સાધન અને ફલ નિયમથી કહેલાં છે. (અર્થાત્ વિભૂતિની ઉપાસનાથી ભગવાને જે જે વિભૂતિઓમાં જેટલું જેટલું સામર્થ્ય મૂકેલું છે, તે પ્રમાણે તે તે વિભૂતિઓ આપે

છે, પણ પૂર્ણ ફલદાન તો હરિનું પૂર્ણ રૂપ જ આપે છે. એ કારણથી પૂર્ણ ફલને માટે મૂલ રૂપનું જ ભજન કરવું ઇષ્ટ છે. બ્રહ્મને જાણનારા પુરુષો પરને–પુરુષોત્તમને પ્રાપ્ત કરે છે. આમાં મુખ્ય સાયુજ્યનું નિરૂપણ કરવામાં આવ્યું છે. એ મુખ્ય સાયુજ્યને માટે આદિમૂર્તિ શ્રીકૃષ્ણનું બહાર ભજન કરવું આવશ્યક છે. હૃદયમાં સ્થાપન કરેલા બ્રહ્મને જાણવું એ જ્ઞાનમાર્ગનું સાધન છે અને બહિર્ભજન એ ભક્તિમાર્ગીય સાધન છે.

निर्गुणा मुक्तिरस्माद्धि सगुणा साऽन्यसेवया ।
ज्ञानेऽपि सात्त्विकी मुक्तिर्जीवन्मुक्तिरथापि वा ॥
ज्ञानी चेद्भजते कृष्णं तस्मान्नास्त्यधिकः परः ॥ १४ ॥

આદિમૂર્તિ શ્રીકૃષ્ણની ઉપાસનાથી નિર્ગુણ મુક્તિ નિશ્ચય થાય છે અને બીજા દેવતાઓની સેવાથી સગુણ મુક્તિ થાય છે. જ્ઞાનવડે પણ સાત્ત્વિકી અથવા જીવન્મુક્તિ થાય છે અને તે પણ આજીવન સગુણ જ રહે છે. જ્ઞાની પુરુષ જો શ્રીકૃષ્ણની ઉપાસના કરે તો તેનાથી બીજો કોઈ અધિક નથી.

નિર્ગુણ કૃષ્ણની સાથે સાયુજ્ય થવાથી નિર્ગુણ મુક્તિ થાય છે. અને સગુણ દેવતાઓની સાથે સાયુજ્ય થવાથી સગુણ મુક્તિ થાય છે. ભગવાન્ શિવાય બધા દેવતાઓ કાલપર્યન્ત સગુણ જ છે. કાલ પણ ગુણાનુરોધી હોવાથી પ્રાયઃ સગુણ જ છે. અક્ષર અને જ્ઞાનમાર્ગનું ઐક્ય હોવાથી, જ્ઞાન સત્ત્વગુણથી ઉદ્ભવે છે, તેથી જ્ઞાનમાર્ગ પણ સગુણ છે. એટલા માટે જ્ઞાની પુરુષો સંસારથી ભય પામી વૈરાગ્ય ગ્રહણ કરે છે. આ પ્રમાણે જ્ઞાનમાર્ગમાં પ્રવૃત્ત થયેલાનું જેમ સગુણત્વ છે, તેમ જેણે જ્ઞાન પ્રાપ્ત કર્યું છે, તેને પણ સગુણત્વ છે. કારણ કે **"समासेनैव कौन्तेय"** એ વાક્યમાં જણાવે છે કે, બ્રહ્મભાવ થયા પછી ભક્તિનો પ્રાદુર્ભાવ થાય છે, પછી ગુણાતીતમાં પ્રવેશ થાય છે. જો ભક્તિ ન થાય તો કેવલ જીવન્મુક્ત સનકાદિકોની માફક સગુણ રહે છે. જ્ઞાન અને ભક્તિનો મુકાબલો કરવાને માટે ભગવાને ગીતાજીમાં કહ્યું છે કે–**"सर्वभूतहितेरताः"** જે જ્ઞાનમાર્ગીઓ અક્ષરની ઉપાસના કરે છે, તે ભક્તિમાર્ગના ઉપદેશ દ્વારા સર્વ પ્રાણિમાત્રનું હિત કરે તો, નિર્ગુણ એવા મને પ્રાપ્ત થાય છે. જેઓ પહેલાં જ્ઞાનમાર્ગમાં પ્રવૃત્ત થઈ, તે નિષ્ઠા છોડી દેઈ, કૃષ્ણસેવાને માટે યત્ન કરે તો તે મહાન છે. જ્ઞાનમાર્ગનો વિષય અક્ષર નિર્ગુણ છે. તો પણ તે માર્ગ તો સગુણ જ છે. એ રીતે ભક્તિમાર્ગનો ઉત્કર્ષ છે. ક્રિયાશક્તિ અને ઇન્દ્રિયોનો જ્ઞાનમાર્ગમાં લય કરવાથી તેઓ ફળરહિત થાય છે. અતઃ, પ્રત્યેક મનુષ્યે શ્રીકૃષ્ણ જ સેવવા યોગ્ય છે.

बुद्धावतारे त्वधुना हरौ तद्वशगाः सुराः ।
नानामतानि विप्रेषु भूत्वा कुर्वन्ति मोहनम् ॥
यथाकथञ्चित्कृष्णस्य भजनं वारयन्ति हि ॥ १५ ॥

હમણાં આ હરિના બુદ્ધાવતારમાં તો બધા દેવતાઓ તેમને આધીન હોવાથી બ્રાહ્મણોને વિષે અવતાર ધારણ કરી ઘણી પ્રકારના મતમતાન્તરો પ્રવર્તાવી મોહ ઉત્પન્ન કરે છે. કોઈપણ પ્રકારે શ્રીકૃષ્ણના ભજનને અટકાવે છે.

ભક્તિમાર્ગ સર્વોત્તમ હોવા છતાં પણ લોકો તેમાં કેમ પ્રવૃત્ત થતાં નથી? સ્વભાવથી જ કલિકાળ સર્વોત્કૃષ્ટ છે. નાના સાધનોવડે પણ મોટા ફલને આપનારો નીવડે છે. એટલા માટે આસુરોને વ્યામોહ ઉત્પન્ન કરાવવા માટે ભગવાને બૌદ્ધાવતાર ગ્રહણ કર્યો અને દરેક પ્રમાણોના મૂલભૂત વેદને દૂષિત ઠરાવ્યો. ત્યારબાદ પુરાણાદિ માર્ગ દૂષિત કરવાને માટે તે ભગવાન્‌ને આધીન રહેલા દેવતાઓ પણ બ્રાહ્મણોની બુદ્ધિનો નાશ કરવાને બ્રાહ્મણોને વિષે જ અવતર્યા અને તેઓને મોહ ઉત્પન્ન કરાવવા માટે નાના પ્રકારના મતમતાન્તરો પ્રવર્તાવ્યાં. જેમકે— કણાદન્યાય અને માયાવાદાદિરૂપ વાક્યાતુર્યયુક્ત ગ્રન્થો રચ્યા અને તે ગ્રન્થો દ્વારા પુરાણાદિ ગ્રન્થોને દૂષિત કર્યા. તે શાસ્ત્રોમાં મુક્તિરૂપ ફળ બતાવેલું હોવાથી તે મોહ ઉત્પન્ન કરનાર નથી એમ ન સમજવું. કારણ કે વૈદિક અને પુરાણમાર્ગ દૃશ્યમાન હોવા છતાં, અને તે જ માર્ગવડે તેઓ ઋષિત્વ અને દેવત્વને પ્રાપ્ત થયા છે; તોપણ જ્યારે તેઓએ વેદવિરુદ્ધ શાસ્ત્રો કરેલ છે, ત્યારે એમ જરૂર માનવું પડે કે, મુક્તિરૂપી ફળ બતાવીને તેઓએ મોહ ઉત્પન્ન કરવાને માટે જ એ શાસ્ત્રો રચેલાં છે. સિદ્ધ રાજમાર્ગ વેદમાર્ગ હયાત છતાં પણ તેમણે શબ્દોના અર્થને તાણીતુસીને અત્યન્ત કલેશથી શાસ્ત્રો કરેલાં છે. ત્યારે એમ સમજવું જોઈએ કે તેઓએ મોહ ઉત્પન્ન કરવાને માટે જ તે રચેલાં છે. આ કાર્યમાં ભગવાન્‌ની પણ સમ્મતિ હોય તેમ જણાય છે. એ વિષે વરાહપુરાણ અને બ્રહ્માણ્ડપુરાણમાં કહેલું છે કે—"**त्वं च रुद्र महा बाहो मोहशास्त्राणि कारय, अतथ्यानि वितथ्यानि दर्शयस्व महाभुज, प्रकाशं कुरु चाऽऽत्मानमप्रकाशं च मां कुरु**" હે રુદ્ર! તમે મોહશાસ્ત્ર રચાવો, સત્યોને અસત્ય ઠરાવો, તમારા અહંકારનો પ્રકાશ કરો અને મારા સ્વરૂપોનો અપ્રકાશ કરો. આ પ્રમાણે વરાહ પુરાણમાં કહેલું છે. બ્રહ્માણ્ડપુરાણમાં—"**अमोहाय गुणा विष्णोराकारश्चिच्छरीरता निर्दोषत्वं तारतम्यं मुक्तानामपि चोच्यते, एतद्विरुद्धं यत्सर्वं तन्मोहायेति निश्चयः**' મોહની નિવૃત્તિને માટે વિષ્ણુના ગુણ અને વિષ્ણુનું આનન્દાકાર સ્વરૂપ છે અને મુક્તોનું પણ નિર્દોષત્વ અને તારતમ્ય છે. એથી જે વિરુદ્ધ છે, તે બધું મોહને માટે જ છે. "**त्वामाराध्य तथा शम्भो गृहीष्यामि वरं सदा, द्वापरादौ युगे भूत्वा कलयामानुषादिषु, स्वागमै कल्पितैस्त्वं च जनान् मद्विमुखान् कुरु, मां च गोपय येन स्यात्सृष्टिरेषोत्तरोत्तरा**' હે શમ્ભુ! દ્વાપરાદિ યુગમાં કલાવડે પ્રકાશ થઈ તમારા થકી હું વરદાનને ગ્રહણ કરીશ. તમારા કલ્પિત શાસ્ત્રોથી મનુષ્યોને મારાથી વિમુખ કરો અને મને ગુપ્ત કરો કે જેથી ઉત્તરોત્તર સૃષ્ટિ થાય. આ પ્રમાણે પદ્મપુરાણમાં કહેલું છે. એ જ કારણથી કણાદાદિકે ગમે તે પ્રકારની યુક્તિથી શ્રીકૃષ્ણના ભજનનું વારણ કરેલું છે. એ કણાદાદિ અલૌકિકને જાણનારા હતા, તેથી શું કરવાથી મનુષ્યો ભગવદ્બહિર્મુખ થશે? એ જાણીને તેઓએ મોહક ગ્રન્થો રચ્યા છે.

अयमेव महामोहो हीदमेव प्रतारणम् ।
यत्कृष्णं न भजेत्प्राज्ञः शास्त्राभ्यासपरः कृती ॥
तेषां कर्मवशानां हि भव एव फलिष्यति ॥ १६ ॥

કેટલાએક બુદ્ધિશાળી અને શાસ્ત્રાભ્યાસી લોકો સારા સારા પરાક્રમો કરવા છતાં પણ શ્રીકૃષ્ણને ભજતાં નથી. તેજ મહામોહની અને ઠગવાની વાત છે. આવા પુરૂષોને સર્વદા જન્મ મરણના ચક્રાવામાં આવ્યા શિવાય છુટકો જ નથી.

મનુષ્યો જો મોહથી અપકર્ષ થયેલા હોય તો સંસારમાં ભ્રાન્ત પુરૂષોની માફક પશુ-પુત્રાદિમાં અજ્ઞ શા માટે જણાતા નથી? આ શઙ્કાનું નિવારણ એવીરીતે છે કે, થોડા જ અર્થમાં મોહ થાય એવાં શાસ્ત્રો રૂદ્રાદિક દેવતાઓએ રચેલાં નથી. પણ મહા મોહને માટે એ શાસ્ત્રો રચેલાં છે. મહામોહ કોને કહેવાય? તે એ જ કહેવાય કે ક્રિયા તથા જ્ઞાનશક્તિ હોવા છતાં પણ શ્રીકૃષ્ણને ભજે નહિ, એ જ મહા પ્રતારણા કહેવાય. લોકો તેમને મહાપુરૂષો માની તેઓને વિષે ભજનનો અભાવ જોઈ પોતે પણ ભજન ન કરે, શાસ્ત્ર જાણતાં હોય, બુદ્ધિશાળી હોય, અને પ્રબળ જ્ઞાનશક્તિવાળા હોય, તેવાઓને મિથ્યાજ્ઞાનમાં પ્રીતિ થાય, એ મહામોહ વિના બનતું નથી. ક્રિયાશક્તિનું સામર્થ્ય છતાં ભજનથી વિમુખ રહેવું એ પ્રતારણા વિના સમ્ભવતું નથી.

આવીરીતે માયાવાદાદિક શાસ્ત્રો રચાવાથી ઘણા લોકો વિમુખ થયા, એમ કહેવામાં આવ્યું, તોપણ ભગવત્સેવકોએ કહેલા પ્રકારથી પ્રવૃત્ત થવાને લીધે સફલ થશે, એવી શઙ્કા દૂર કરવાને માટે લખે છે કે, કોઈ પણ શાસ્ત્રકારો બળાત્કારે કોઇને આસક્ત કરવા ઇચ્છતા નથી. તેમ જ આ મહાપુરૂષો પણ કોઇને બળાત્કારે પ્રવર્તાવતા નથી. પરન્તુ ખોટા અદૃષ્ટને આધીન થવાથી તેમણે કહેલા અર્થમાં શ્રદ્ધા થાય છે. જો એમ ન હોય તો સર્વસમ્મત વેદનો ત્યાગ કરીને તેમ શા માટે પ્રવૃત્ત થાય? માટે પ્રારબ્ધ વશ થકી તેમાં પ્રવૃત્ત થઈ આવા લોકો પ્રલય પર્યંત દુઃખાત્મક સંસારને જ પામે છે. ભગવદ્વિરુદ્ધ આચરણ કરવાથી નરકમાં પાત થાય છે.

ज्ञाननिष्ठा तदा ज्ञेया सर्वज्ञो हि यदा भवेत् ।
कर्मनिष्ठा तदा ज्ञेया यदा चित्तं प्रसीदति ॥
भक्तिनिष्ठा तदा ज्ञेया यदा कृष्णः प्रसीदति ॥ १७ ॥
निष्ठाभावे फलं तस्मान्नास्त्येवेति विनिश्चयः ।
निष्ठा च साधनैरेव न मनोरथ वार्तया ॥ १८ ॥

જ્ઞાનનિષ્ઠા થઇ એમ કયારે જાણવું? જ્યારે સર્વજ્ઞ થઇએ ત્યારે. કર્મ-નિષ્ઠા કયારે થઇ જાણવું? જ્યારે ચિત્ત પ્રસન્ન રહે ત્યારે. ભક્તિનિષ્ઠા કયારે સમજવી? કે, જ્યારે શ્રીકૃષ્ણ પ્રસન્ન થાય ત્યારે.

કોઇ પણ નિષ્ઠા થયા શિવાય કોઇ પણ પ્રકારનું ફળ મળતું નથી. અને કશી વસ્તુમાં નિષ્ઠા વાતો કરવાથી અથવા તરંગોથી થતી નથી, પણ સાધનો દ્વારા થાય છે.

માયાવાદાદિ શાસ્ત્રો જ્ઞાનપ્રતિપાદક છે. કોઈ ઠેકાણે ચિત્તશુદ્ધિને માટે કર્મ અને ભક્તિનું પણ પ્રતિપાદન કરે છે. તો તે શાસ્ત્રો મોહ કરનારાં છે. એમ કેમ કહી શકાય? આવી શઙ્કાઓ દૂર કરવાને માટે કહેવામાં આવે છે કે, "**तत्वमसि**" ઇત્યાદિ વાક્યોથી અપરોક્ષ જ્ઞાન ઉત્પન્ન થાય છે, એમ અજ્ઞાનીઓને મોહ કરવાને માટે તે શાસ્ત્રોમાં કહેલું છે, પણ તે જ્ઞાન નથી, કારણ કે જ્ઞાન થયું હોય તો સર્વજ્ઞતા પ્રાપ્ત થાય. "**यस्मिन् विदिते सर्वमिदं विदितम्**" એ શ્રુતિથી જણાય છે કે, બ્રહ્મને જાણવાથી આ નામરૂપાત્મક બધું જગત્ જાણવામાં આવે છે. અપરોક્ષ જ્ઞાન થવાથી અલૌકિક તેજની પ્રાપ્તિ થાય છે, પણ

તત્ત્વમસ્યાદિ વાક્યના ઉપદેશ માત્રથી સર્વજ્ઞપણાની કે અલૌકિક તેજની પ્રાપ્તિ થાય છે, પણ તત્ત્વમસ્યાદિ વાક્યના ઉપદેશ માત્રથી સર્વજ્ઞપણાની કે અલૌકિક તેજની પ્રાપ્તિ થતી નથી, તેથી તે ઉપદેશથી અપરોક્ષ જ્ઞાન થતું નથી એ સ્પષ્ટ છે. શાસ્ત્રોક્ત રીતિથી કર્મો પણ ફલ આપતાં નથી. કારણ કે "यज" ધાતુ ભગવત્પૂજનાર્થક છે. એટલે માયાવાદાદિ શાસ્ત્રોમાં યજન અથવા યજ્ઞોને અજ્ઞાન કલ્પિત કહેલાં છે. અને તેથી યજ્ઞોની ભાવના પણ અનિત્ય અને મિથ્યા ઠરે છે. શ્રુતિમાં કહેલા પ્રકારથી પદાર્થજ્ઞાનનો તેમાં નિરાસ કરેલો છે. એટલે શ્રુતિમાં યજ્ઞનાં સાધન અને યજ્ઞને બ્રહ્મરૂપ કહેલાં છે. તેને તે શાસ્ત્રમાં અજ્ઞાનકલ્પિત કહેલાં છે. હેતુથી યજ્ઞાદિ કરવાથી વધારે તૃષ્ણાવાળા થવાય છે, પણ ચિત્તની પ્રસન્નતા થતી નથી. ભક્તિમાર્ગ જ્ઞાનાઙ્ગ હોવાથી શાસ્ત્રો પણ તેનો ઉપદેશ કરે છે. અને જ્ઞાન પ્રાપ્ત થતાં સુધી જ ભક્તિ કરવી, એમ કહે છે. જેની ભક્તિ કરવાની છે. તે ભગવાન્‌ને તે શાસ્ત્રોમાં ભાવનાથી કલ્પિત થયેલા કહે છે. વળી ભગવાન્‌ને માટે ભગવાન્‌ની સેવા કહેલી નથી, માટે ભગવાન્ તેથી પ્રસન્ન થતા નથી, જો તે શાસ્ત્રમાં ખરી ભક્તિનો ઉપદેશ હોય તો તે ભક્તિથી ભગવાન્ પ્રસન્ન થાય. પણ તે શાસ્ત્રમાં કહેલા પ્રકાર વ્યર્થ છે. અને તેમાં જ્ઞાન કે ભક્તિ નથી. તેમ કર્મ પણ નથી. પણ માત્ર આભાસ છે. કદાચ મૂલફલ પ્રાપ્ત ન થાય, તો ગૌણ ફલ તો પ્રાપ્ત થશે? આ શઙ્કાનું સમાધાન એવું છે, કે પૂર્ણ સ્થિતિ વગર જ્ઞાન, કર્મ કે ભક્તિનું ફલ થતું નથી. જેમ નદી તરવાને માટે પ્રવૃત્ત થયેલા પુરૂષને સામા કિનારાથી માત્ર એક હાથ છેટેના જળમાં ડુબવાથી પરગમનનું ફલ પ્રાપ્ત થતું નથી, તેવી રીતે તેવા આભાસથી જ્ઞાનનું ફલ સર્વજ્ઞતા, કર્મનું ફલ ચિત્તની પ્રસન્નતા, અને ભક્તિનું ફલ ભગવાન્‌ની પ્રસન્નતા સમ્પાદન કરવાનો પ્રસઙ્ગ નથી. કોઈક વખત એવી શઙ્કા ઉદ્ભવે કે, આગળ ઉપર નિષ્ઠા થશે? તો ખુલાસો એટલો જ છે કે, ઉપર કહેલી નિષ્ઠાઓ વેદમાં કહેલા સાધનથી જ થાય છે. પણ પ્રતિષ્ઠાને માટે વ્યાખ્યાન કરવાથી, કે મનના તરંગોથી થતી નથી. અનુષ્ઠાનો કર્યાથી ફલ પણ ક્યારે પ્રાપ્ત થાય? જ્યારે શાસ્ત્ર પદ્ધતિથી કાર્યારમ્ભ થયો હોય ત્યારે. અન્યથા આરમ્ભાભાસ કહેવાય છે. ગીતામાં પણ કહ્યું છે કે–પૂર્વાભ્યાસનું ફલ જન્માન્તરે પણ મલવાનો સમ્ભવ નથી. કારણ કે યથોક્ત સાધન સહિત માર્ગફલ આપનારા થાય છે. નહિ તો પ્રકરણના ભેદો-વડે જ્ઞાન, કર્મ અને ભક્તિ એ ત્રણેનું પ્રતિપાદન ઘટે નહિ, કારણ કે એ ત્રણેના અધિકારી જુદા જુદા છે.

स्वाधिकारानुसारेण मार्गस्त्रेधा फलाय हि ।
अधुना ह्यधिकारस्तु सर्व एव गताः कलौ ॥
कृष्णश्चेत् सेव्यते भक्त्या कलिस्तस्य फलाय हि ॥ १९ ॥

દરેક મનુષ્યોને પોતાના અધિકાર પ્રમાણે ત્રણ પ્રકારના માર્ગો ફલ આપનારા થાય છે. પણ આ કલિયુગમાં દરેક અધિકારો જતા રહેલા હોવાથી શ્રીકૃષ્ણની સેવા કરવામાં આવે તો કલિયુગ જરૂર ફલ આપનારો બને છે.

જ્ઞાનના અધિકારી એ ગણાય છે કે, જેને વૈરાગ્ય હોય. વળી જે કામનાવાળા છે, તેઓને કર્મને વિષે વૈરાગ્ય નથી. તેમને કર્મોને વિષે અધિકાર છે. કોઈ પણ પ્રકારે વૈરાગ્ય અથવા આસક્તિ નથી, અને ભગવત્કથામાં શ્રદ્ધા છે. તેઓને ભક્તિયોગ સિદ્ધિ આપે છે; અને

તેથી તેઓ ભક્તિમાર્ગના અધિકારી છે. આ અધિકારોનું પણ સાધન શિવાય સમ્પાદન થતું નથી. આ કલિયુગમાં તો સાધન તથા સમ્પત્તિ નહિ રહેવાથી દરેક અધિકારો શક્તિને પામ્યા છે. તો પછી ભક્તિમાર્ગને વિષે પંણ તેમ જ કેમ ન હોય? તેટલા માટે કહે છે કે, ભગવાન્ શ્રીકૃષ્ણ દરેકની મુક્તિને માટે અવતરેલા છે. તેથી અધિકારના અભાવે પણ પ્રમેય બળથી ફલ થશે, પણ સેવાને વિષે સ્થિતિ થવી દુર્લભ છે. આ સેવા ભક્તિથી કરવાની છે. વિહિતસાધનથી કરવાની નથી, કારણ કે વિહિતસાધનને કાળ બાધક છે અને ભક્તિમાં કાળ અનુકૂલ છે.

सर्वेषां वेदवाक्यानां भगवद्वचसामपि ।
श्रौतोऽर्थो ह्ययमेव स्यादन्यः कल्प्यो मतान्तरैः ॥ २० ॥

વેદ, ગીતા, અને શ્રુતિનો મુખ્ય અર્થ તો ઉપર ૧૭ થી ૧૯ શ્લોક સુધી કહી ગયાં તે જ છે. બાકી બીજા અર્થો તો મતાન્તરોથી કલ્પિત છે.

હવે દરેક પ્રમાણોની એકવાક્યતા કહેવામાં આવે છે. દરેક પ્રમાણોની એકવાક્યતા કરી શબ્દના વાચ્યાર્થથી આ સઙ્ક્ષેપથી કહેલો અર્થ સિદ્ધ થાય છે. બીજા અર્થ મતાન્તરને અનુસાર સ્વબુદ્ધિ કલ્પિત છે, પણ તે શબ્દોનો ખરો અર્થ બતાવતા નથી.

कृष्णवाक्यानुसारेण शास्त्रार्थं ये वदन्ति हि ।
ते हि भागवताः प्रोक्ताः शुद्धास्ते ब्रह्मवादिनः ॥ २१ ॥

ગીતાજીમાં ઉચ્ચારેલા શ્રીકૃષ્ણ ભગવાનના વાક્યોને અનુસરી જેઓ વેદનો અર્થ કહે છે, તેઓ જ શુદ્ધ, બ્રહ્મવાદી, અને ભગવદ્ભક્તો છે.

વીશમા શ્લોકમાં વેદ અને ભગવદ્વાક્ય બન્ને કહેવામાં આવ્યાં છે. જો એકલા વેદથી જ શાસ્ત્રાર્થ સિદ્ધ થતો હોય, તો પ્રમાણાન્તરની આવશ્યકતા નથી. આવીરીતે જો કહેવામાં આવે તો, ઉત્તર એ છે કે, જો વેદાર્થમાં જ્યારે સન્દેહ થાય, ત્યારે તે ભગવદ્વાક્યથી દૂર કરી શકાય છે. આવીરીતે શ્રીકૃષ્ણના વચનાનુસારે નિઃસન્દિગ્ધ વેદાર્થવક્તાઓ ભાગવત એટલે ભગવદ્ભક્તો છે. અને તેઓ યથોક્ત કર્મના જ્ઞાનથી શુદ્ધ કર્મ કરનારા, અને વેદમાં કહેલા બ્રહ્મસ્વરૂપનો સ્વીકાર કરવાથી તેઓ જ જ્ઞાની અથવા શુદ્ધ બ્રહ્મવાદી છે, એમ જાણવું.

एतन्मतमविज्ञाय सात्त्विका अपि वै हरिम् ।
मतान्तरैर्न सेवन्ते तदर्थं ह्येष उद्यमः ॥ २२ ॥

આ મતને પણ ન જાણવાથી સાત્ત્વિકપુરુષો પણ મતાન્તરમાં ગુંચાઇને ભગવાન્ને સેવતા નથી, એ પ્રમાણે ન થાય તેટલા માટે મારો આ પ્રયાસ છે.

કોઈ એવીરીતે પ્રશ્ન કરે કે, વેદ અને ગીતા તો આરમ્ભથી જ વિદ્યમાન છે, તો આ ગ્રન્થ રચવાનું પ્રયોજન શું? પ્રત્યુત્તર એજ છે કે, સાત્ત્વિક પુરૂષો ભગવદ્ભક્તિમાં મુખ્ય અધિકારી છે, બીજાં મોહક શાસ્ત્રોનું જ્ઞાન જ તેમને ભજનમાં નડતરરૂપ થાય છે. પણ તેમનો સ્વભાવ તો ભજનમાં જ પ્રવૃત્ત હોય છે. તેથી સિદ્ધાન્તથી મતાન્તરનું નિરાકરણ કરીને તેમની ભજનમાં પ્રવૃત્તિ કરાવવાને માટે આ ગ્રન્થ રચવાનો આશય છે.

प्रपञ्चो भगवत्कार्यस्तद्रूपो माययाऽभवत् ।
तच्छक्त्याऽविद्यया त्वस्य जीवसंसार उच्यते ॥ २३ ॥

પ્રપઞ્ચ–જગત્ ભગવત્કાર્ય છે. પ્રભુ માયા વડે જગદ્રૂપ બન્યા, પ્રભુની અવિદ્યાશક્તિવડે જીવને સંસાર પ્રાપ્ત થાય—અહંતા મમતાવાળો જીવ બને.

નિજ પ્રવૃત્તિનું ઉપપાદન કરી બાધક શાસ્ત્રોની નિવૃત્તિને માટે શાસ્ત્રનો આરમ્ભ કરે છે. કોઈક સિદ્ધાન્તી પ્રપઞ્ચને મિથ્યા કહીને શુદ્ધ ભજનનું વારણ કહે છે. ત્યારે બીજા જીવને વ્યાપક કહીને. એટલા માટે જગતનું મિથ્યાત્વ અને જીવનું વ્યાપકત્વ એ બન્નેનું નિવારણ કરવા માટે જીવ અને જડનાં સ્વરૂપનું પ્રતિપાદન કરવું આવશ્યક છે. આ પ્રપઞ્ચ પ્રકૃતિ-જન્ય નથી, પરમાણુજન્ય પણ નથી, વિવર્ત પણ નથી, અદૃષ્ટદ્વારા ઉત્પન્ન પણ થયો નથી, અસત્ની સત્તારૂપે પણ નથી, પણ ભગવત્કાર્ય હોઈ પરમકાષ્ઠાપન્ન વસ્તુ શ્રીકૃષ્ણની કૃતિથીજ સાધ્ય છે. કાર્યરૂપ હોવા છતાં પણ તે ભગવદ્રૂપ જ છે. જો તેમ ન હોય તો અસત્ની સત્તા થાય. અસત્ની સત્તા હવે પછી આવનારા વૈનાશિકપ્રક્રિયાના નિરાકરણમાં નિરાકૃત થશે. આ જ સિદ્ધાન્ત વૈદિક છે. વૈષ્ણવોને સાધન માટે વિશેષમાં એમ પણ કહેવાનું છે કે, પ્રભુ માયાશક્તિવડે જગદ્રૂપ થયા. માયા, પ્રભુનિ સર્વરૂપે થવાના સામર્થ્યવાળી એક શક્તિ છે. કે જે પ્રભુના સ્વરૂપમાં રહે છે. જેમ પુરૂષનું કર્મ કરવામાં સામર્થ્ય છે, તેમ માયા શક્તિ સર્વ રૂપે થવામાં સામર્થ્યવાળી છે. તેથી નિજ સામર્થ્યવડે અન્યને ઉપજીવન રૂપથી સ્વાત્મરૂપ પ્રપઞ્ચ પ્રભુએ કર્યો. એમ સાબીત થાય છે. અહીં કેટલાક લોકો સંસાર અને પ્રપઞ્ચનો ભેદ જાણતા ન હોવાથી મોહ પામે છે. તે મોહ દૂર કરવા માટે સંસારને પ્રપઞ્ચનો ભેદ જણાવવા અવિદ્યા શક્તિનું વર્ણન છે. અવિદ્યા પણ પ્રભુની એક શક્તિ છે કે, જેની ગણના પ્રભુની મુખ્ય બાર શક્તિઓમાં છે. "**श्रिया पुष्ट्या गिरा कान्त्या**" ઇત્યાદિ વાક્યમાં તે ગણાવી છે. "**स वै नैव रेमे**" ઇત્યાદિ વાક્યમાં રમણને માટે જ પ્રપઞ્ચરૂપે પ્રભુનો આવિર્ભાવ કહ્યો છે. વિચિત્રતા વિના રમણ સમ્ભવી શકે નહિ, તેથી પ્રભુની આ અવિદ્યા શક્તિવડે જીવનો સંસાર કહેવાય છે. નહિ કે ઉત્પન્ન થાય છે. કારણ કે સંસાર અભિમાનરૂપે છે. તેથી જ અસદ્રૂપે જ તેની ગણના છે. અજ્ઞાન, ભ્રમ, અસત્, ઇત્યાદિ શબ્દો અહંતા મમતા રૂપ સંસારમાં જ પ્રવર્તે છે, નહિ કે પ્રપઞ્ચમાં. પ્રપઞ્ચ બ્રહ્માત્મ છે. આથી એમ સાબીત થાય છે, કે, વાસ્તવિકરીતે રમણને માટે પ્રપઞ્ચરૂપે પ્રભુનો આવિર્ભાવ હોવાથી, પ્રભુ, તદન્તઃપાતિ પુરુષરુપે તત્કૃત સાધનરૂપે અને તત્ફલરૂપે આવિર્ભાવ પામી ક્રીડા કરે છે. તેથી હું આ કર્મનો કર્તા છું, આ કર્મથી ઉત્પન્ન થનારૂં ફલ મારૂં છે, હું એનો ભોક્તા છું એ પ્રકારનાં જ્ઞાન, પોતે, પોતાની ક્રિયા, તેના ફલ એ સર્વ જ બ્રહ્મરૂપ નથી એવું જ્ઞાન થતાં, બ્રહ્મરૂપે છે એમ માનવું. તેથી અહંતા મમતાત્મક સંસાર અવિદ્યાવડે કરાય છે, તત્ત્વજ્ઞાન થતાં નિવૃત્તિ પામે છે. પ્રપઞ્ચ બ્રહ્માત્મક હોવાથી નિવૃત્તિ પામતો નથી.

પ્રપઞ્ચ–ઘટાદિપદાર્થ–નો મુદ્ગરાદિવડે તિરોભાવ થાય તેમ તત્ત્વજ્ઞાનાત્મકજ્ઞાનથી સંસા-રનો તિરોભાવ થાય એમ પણ કહી શકાય ? અવિદ્યાને હેતુ માની સંસારને અસત્ય કહેવાની

જરૂર નથી. કારણ તે પણ સંસારમધ્યપાતી હોવાથી બ્રહ્માત્મક કેમ ન હોય ? સંસારને નિત્યતા પ્રાપ્ત થતાં મુક્તિનો ઉચ્છેદ થશે એવી શંકાને પણ અહિં સ્થાન નથી. જે સમયે જે પુરૂષમાં સંસાર રૂપે આવિર્ભાવ થાય તે સમયે તે પુરૂષનું સંસારિત્વ કહેવાય, મુક્તિરૂપે આવિર્ભાવ થાય તો મુક્તત્વ પણ કહેવાય. જેમ કાચો ઘડો શ્યામ હોય અને પકવ્યા પછી તેજ રાતો હોય અને તે તે રીતે તેનો વ્યવહાર પણ થાય, કારણ કે તે તે રૂપનો આવિર્ભાવ થાય છે. તેમ અહિં પણ માની લેવું. અવિદ્યાથી બન્ધન થાય છે. એમ શ્રુતિમાં પ્રસિદ્ધ હોવાથી ઉપર મુજબ કહી શકાય નહિ, એમ પણ નથી, કારણ કે તેમ માનતાં દણ્ડ ઘટાદિમાં પણ તેમ જ માનવું પડે. એ રીતે શુદ્ધ બ્રહ્મવાદ સત્કાર્યવાદના મતુમાં સિદ્ધ થતાં અને અન્યની અણુ માત્ર પણ પ્રાપ્તિ થતાં માયા પક્ષ કેમ ન થાય?

ન જ થાય. શ્રુતિથી જ પ્રપઞ્ચની બ્રહ્મતા કહેવાય છે. પ્રપઞ્ચ નિત્ય હોવાથી આવિર્ભાવ તિરોભાવ કહેવાય છે. આવિર્ભાવ, તિરોભાવ પણ વિદ્યમાન વસ્તુનો હોય, નહિ કે અવિદ્યમાન અને અસદ્વસ્તુનો. સત્‌ની અસત્તા નથી. અને અસત્‌ની સત્તા નથી. એ રીતે સંસાર અવિદ્યામૂલક છે, એમ શ્રુતિ કહે છે. શ્રુતિ પ્રપઞ્ચની પેઠે તેની બ્રહ્મરૂપતા કહેતી નથી. પ્રપઞ્ચરૂપે આવિર્ભાવ જણાવીને અવિદ્યાવડે સંસાર કહે છે. અને વિદ્યાવડે તેનો અભાવ પણ કહે છે. આથી સંસારને પ્રપઞ્ચથી જુદો અવશ્ય માનવો જોઈએ. તેમ માનતાં સંસાર અસત્‌ છે. તેમ સિદ્ધ થાય છે. જે એમ કહેવામાં આવ્યું કે દણ્ડ, મુદ્ગરાદિમાં પણ સમાનતા અને અવિદ્યા વિદ્યાકૃત બન્ધ મોક્ષમાં પણ સમાનતા થશે. ત્યાં અમે એમ કહીશું કે ભલે થાય, જે સંસાર પ્રપઞ્ચમધ્યપાતી હોય તો પણ તેમ નથી. કારણ કે બન્નેના કારણો જુદાં જુદાં છે. આ શાસ્ત્રમાં યુક્તિથી સિદ્ધ થનારી વાત કહેવાની નથી પણ શ્રુતિથી સિદ્ધ થનારી વાત કહેવામાં આવે છે.

संसारस्य लयो मुक्तौ न प्रपञ्चस्य कर्हिचित् ।
कृष्णस्याऽऽत्मरतौ त्वस्य लयः सर्व सुखावहः ॥ २४ ॥

જીવન્મુક્તિમાં સંસારનો લય થાય પણ પ્રપઞ્ચનો લય કદી યે ન થાય. કૃષ્ણની આત્મરતિમાં એનો (પ્રપઞ્ચનો) લય થાય તે સર્વરીતે સુખાવહ છે.

સંસારનું સ્વરૂપ જ્ઞાન પર્યન્ત રહે છે. ઉત્પત્તિ અને પ્રલયના પ્રકાર ભિન્ન હોવાથી સંસાર અને પ્રપઞ્ચનો ભેદ છે.

અહિંયા એમ શંકા થાય છે કે, જો પ્રપઞ્ચનો લય ન થાય અને પ્રપઞ્ચને સત્ય માનવામાં આવે તો તેનો લય કદી પણ ન જ થઈ શકે, તેનું સમાધાન એમ છે કે,—પ્રભુ જ્યારે નિજસ્વરૂપમાં ક્રીડા કરવાની ઇચ્છા કરે છે ત્યારે પ્રપઞ્ચના સ્વરૂપને નિજસ્વરૂપમાં લય પમાડી રમણ કરે છે. તે જીવ અને બ્રહ્મનો મુક્તિપ્રકાર નથી, પણ જીવને સુખાર્થે જ પ્રપઞ્ચનો પ્રલય કરે છે. જેમ કે રાત્રી.

એ રીતે ભગવદિચ્છાનું પ્રપઞ્ચજનન અને પ્રલયમાં કારણત્વ દેખાડી જીવોની ઉત્પત્તિપૂર્વક મોક્ષનું નિરૂપણ કરે છે.

पञ्चपर्वा त्वविद्या हि जीवगा मायया कृता ।
જીવમાં સ્થિત અવિદ્યા માયાથી ઉત્પન્ન થયેલી પઞ્ચપર્વા છે.

સંસારમાં કારણ રૂપે રહેતી જે અવિદ્યા તે પ્રત્યક્ષપર્વા છે. તેથી તેનો સર્વ અંશનો નિરાસ કરે તો તેનું નિરાકરણ થશે. તે માટે ભગવદ્ભજન કરવું જોઇએ. ભગવદ્ભજનમાં તે બાધક ન થાય તે માટે તે (અવિદ્યા)નું પ્રથમ નિરૂપણ કર્યું છે. અવિદ્યા જીવ પ્રત્યે જ ગમન કરે છે; નહિ કે પ્રભુના અન્ય અંશ પ્રત્યે. અવિદ્યા દુર્બલ પણ છે, કારણ કે માયાથી કરાયેલી છે.

आकाशवद् व्यापकं हि ब्रह्ममायांशवेष्टितम् ।
सर्वतः पाणिपादान्तं सर्वतोऽक्षिशिरोमुखम् ॥ २५ ॥
सर्वतः श्रुतिमल्लोके सर्वमावृत्य तिष्ठति ।
अनन्तमूर्तिं तद्ब्रह्म ह्यविभक्तं विभक्तिमत् ॥ २६ ॥

બ્રહ્મ આકાશની પેઠે વ્યાપક છે અને માયાંશથી વેષ્ટિત છે. સર્વત્ર કરચરણાદિમાન્ અને નેત્ર, શિર, અને મુખવાળું સર્વત્ર કર્ણવાળું છે. આ જગત્માં તે સર્વને વ્યાપીને રહે છે. તે અનન્ત મૂર્તિ છે, અવિભક્ત છે, અને વિભાગવાળું પણ છે.

જીવના સ્વરૂપનું નિરૂપણ કરવા માટે બ્રહ્મની પાસેથી અગ્નિમાંથી તણખા નીકળે તેમ જીવનો ઉદ્ભવ કહેવા માટે કારણભૂત બ્રહ્મના સ્વરૂપનું પ્રતિપાદન બે શ્લોકમાં કરે છે. આકાશની પેઠે વ્યાપક છે. આ દૃષ્ટાન્ત લોકદૃષ્ટિએ છે. બ્રહ્મનું વ્યાપકત્વ તે બૃહદ્ હોવાથી છે. જો બૃહદ્ ન માને તો બ્રહ્મશબ્દનો પ્રયોગ જ અયોગ્ય ઠરે. આત્મરમણ પછી પ્રભુ તિરોહિતની પેઠે દેખાય છે, તે કાર્ય માયાવડે થાય, તેથી તે માયારૂપ નિજ અંશથી વેષ્ટિત છે. બ્રહ્મનું સ્વરૂપ "**सर्वतः पाणिपादान्तम्**" એ ગીતાવાક્યથી કહ્યું. **सर्वत्र प्रदेशे पाणयः पादाः अन्ताश्च यस्य** એમ વ્યુત્પત્તિ કરવી. ગતિ અને કૃતિલક્ષણ, ક્રિયા નિજેચ્છાથી સર્વત્ર છે, તેથી જ પરિચ્છેદનું અવભાન થાય છે. "**सर्वतोक्षिशिरोमुखं**" એ પદ જ્ઞાનનું અને ભોગનું નિરૂપણ કરવા માટે છે.

નામપ્રપંચ્યનું નિરૂપણ કરવા માટે **सर्वतः श्रुतिमल्लोके** ઇત્યાદિ વાક્ય છે. સર્વતઃ શ્રુતિમાન્ પદનો અર્થ સર્વતઃ સાંભળે છે એમ છે. એવા બ્રહ્મનો પરિચ્છેદ ન હોઈ શકે તે માટે "**सर्वमावृत्य तिष्ठति**" એ પદ છે. આ ધર્મો પ્રપંચ્યની ઉત્પત્તિ પછી સ્પષ્ટ થાય છે, તથાપિ પ્રથમથી કહેવાનું કારણ પ્રપંચ્યનું નિત્યત્વ દેખાડવા માટે છે.

સર્વત્ર પરિચ્છેદનું પ્રયોજન પ્રભુ અનન્તમૂર્તિ છે એ જ છે. જો પ્રભુને અનન્તમૂર્તિ માને તો અણ્ડશઃ થાય તેનું વારણ કરવા અવિભક્ત પદ છે. એટલે અનન્ત મૂર્તિ હોવા છતાં પણ પરસ્પર વિભેદ નથી. કેવળ ઇચ્છાવડે જ તાવન્માત્ર પ્રકટનને માટે જ વિભક્તિમત્ છે. એ પ્રકારે સ્વરૂપનું વર્ણન કરી સૃષ્ટિનું વર્ણન કરવા નીચેની કારિકામાં જણાવે છે કે—

बहु स्यां प्रजायेयेति वीक्षा तस्य ह्यभूत्सती ।
तदिच्छामात्रतस्तस्माद् ब्रह्मभूतांशचेतनाः ॥ २७ ॥
सृष्ट्यादौ निर्गताः सर्वे निराकारास्तदिच्छया ।
विस्फुलिङ्गा इवाग्नेस्तु सदंशेन जडा अपि ॥ २८ ॥

પ્રભુની ઇચ્છાથી જ બ્રહ્મભૂત અંશો ચેતનરૂપે સૃષ્ટિની પહેલાં નિરાકાર પ્રકટ થયા. અગ્નિમાંથી જેમ તણખા નીકળે તેમ પ્રભુના સત્ અંશવડે જડ પદાર્થો પણ પ્રકટ થયા અને આનન્દાંશ સ્વરૂપે સર્વના અન્તર્યામી પણ ઉત્પન્ન થયા.

ઇચ્છામાત્રે–પ્રભુમાંથી જ બ્રહ્મરૂપે જીવ પ્રકટ થયાં, નહિ કે યોગબલથી. એ જીવો સાકાર એટલે સૂક્ષ્મ પરિચ્છેદવાળા અને ચેતન ચિત્પ્રધાન છે. સર્વજીવો એટલે અસંખ્યાત જીવો. સૃષ્ટિની પહેલાં એટલે પ્રથમ સૃષ્ટિમાં તે પછી તે સાકાર અને ભગવદ્રૂપ જીવો પણ ભગવાનની ઉચ્ચ નીચ ભાવવાળી ઇચ્છાવડે પ્રકટ થયાં. એટલે નિરાકાર થયાં. "**हन्त तिरो-धानि**" ઇત્યાદિ શ્રુતિથી અહિં નિરાકારના પ્રમાણત્વે સ્વીકારવામાં આવે છે.

પ્રભુમાંથી જડ, જીવ અને અન્તર્યામી શી રીતે પ્રકટ થયા; તેમાં દૃષ્ટાન્ત કહે છે. જેમ અગ્નિમાંથી તણખા ઉત્પન્ન થાય તેમ ચિદંશમાંથી જીવ ઉત્પન્ન થયાં. **यथाग्नेः क्षुद्रा विस्फु-लिङ्गाः स्वेच्छया चरन्ति**" ઇત્યાદિ શ્રુતિ તેનું વર્ણન કરે છે. એ જ રીતે સદંશમાંથી જડનો ઉદ્ભમ થયો, કારણ કે જડમાં સત્નું પ્રાધાન્ય દેખાય છે. આનન્દાંશ સ્વરૂપે અન્તર્યામીનો ઉદ્ભમ છે. જેમ જીવ અનેક છે, તેમ અન્તર્યામી પણ અનેક છે. એકેક હૃદયમાં જીવ અને અન્તર્યામી હંસરૂપે પ્રવેશે છે. જો કે ભેદ તો જીવનો યે નથી, તો અન્તર્યામીમાં ક્યાંથી હોય? અંશાંશી ભાવે ભેદ તો છે જ. તેથી અનેક જીવ અને અનેક અન્તર્યામી માનતાં કોઈ પણ પ્રકારનો દોષ આવતો નથી. સત્ ચિત્, અને આનન્દ એજ જડ જીવ અને અન્તર્યામી ત્રણ પ્રકારનો વ્યવહાર છે.

सच्चिदानन्दरूपेषु पूर्वयोरन्यलीनता ॥ २९ ॥
अतएव निराकारौ पूर्वावानन्दलोपतः ।
जडो जीवोऽन्तरात्मेति व्यवहारस्त्रिधामतः ॥ ३० ॥

સંત્, ચિત્ અને આનન્દના સ્વરૂપોમાંથી પહેલા બેમાં અન્ય લીન હોય તેથી આનન્દનો લોપ થતાં જડ અને જીવ નિરાકાર છે. જડ, જીવ અને અન્તરાત્મા એમ ત્રણ પ્રકારનો વ્યવહાર છે.

સત્માં ચિત્ અને આનન્દના ધર્મોનો તિરોભાવ છે. ચિત્માં આનન્દનો તિરોભાવ છે. આથી જ સત્ અને ચિત્ નિરાકાર છે. તેમાં ચતુર્ભુજત્વાદિ જે ભગવદાકાર તેનો લોપ છે. એટલે કે નિરાકાર શબ્દનો અર્થ ભગવદાકાર વિનાનું. એમ ભગવદંશત્વે સાધર્મ્ય અને સ્વરૂ-પલેદે વૈધર્મ્યનું પ્રતિપાદન કર્યું. (સાજાત્ય વૈજાત્ય અને સાધર્મ્ય વૈધર્મ્ય બન્ને એક જ છે.) એ રીતે સ્વરૂપમાં વૈજાત્ય કહીને નામથી પણ વૈજાત્ય કહ્યું છે–જડ, જીવ અને અન્તરાત્મા સર્વ જ ભગવત્ત્વે હોવા છતાં, જડાદિ પદનો પ્રયોગ વ્યવહારને માટે છે. એમ ત્રૈવિધ્ય પ્રતિ-પાદન કરીને ચિદંશરૂપ જીવોને સંસાર કેમ પ્રાપ્ત થાય, તેનો પ્રકાર કહે છે—

विद्याऽविद्ये हरेः शक्ती मायैव विनिर्मिते ।
ते जीवस्यैव नान्यस्य दुःखित्वं चाप्यनीशता ॥ ३१ ॥

વિદ્યા અને અવિદ્યા પ્રભુની શક્તિઓ છે. માયાથી નિર્મિત થયેલી છે. અને તે જીવને જ છે અન્યને નહિ. તેથી તેને વિષે દુઃખિત્વ, અને અનીશત્વ છે.

મોક્ષ પણ એક પ્રકારનો સ્વર્ગ છે. તેથી વિદ્યાનું પણ નિરૂપણ થયું. નિજ સ્વરૂપનો લાભ વિદ્યાથી થાય છે ને દેહના સ્વરૂપનો લાભ અવિદ્યાથી થાય છે. કદાચ કોઈ એમ માની બેસે કે, વિદ્યા અને અવિદ્યા જીવના ધર્મો છે, તો તેની નિવૃત્તિને માટે તે બન્ને પ્રભુની જ શક્તિઓ છે એમ કહ્યું. તેથી ભગવદિચ્છાવડે જ વિદ્યા અને અવિદ્યાનો આવિર્ભાવ, તિરોભાવ થયા કરે છે. એ બન્ને માયાને આધીન રહેલી છે. તેથી જ ગીતાજીમાં પ્રભુએ કહ્યું કે—

मामेव प्रपद्यन्ते मायामेतां तरन्ति ते

મને શરણે આવનાર મારી માયાને તરે. આ વાક્યથી એમ પણ સિદ્ધ થાય છે કે, ભક્તિ હોય તો અવિદ્યાદિની નિવૃત્તિ થાય છે, તેમ વિદ્યાની પણ નિવૃત્તિ થાય છે. જો વિદ્યાની નિવૃત્તિ ન થાય તો નિત્ય મુક્તતા પણ ન થઈ શકે. તે વિદ્યા અને અવિદ્યા પ્રભુના જીવસ્વરૂપે થયેલા અંશને જ છે, નહિ કે જડાંશને, કે અન્તર્યામીને. તેથી જ જડાંશ અને અન્તર્યામીને દુઃખિત્વ અને અનીશત્વ નથી પણ જીવને જ છે.

હવે અવિદ્યાના પઞ્ચ પર્વો કહે છે—

स्वरूपाज्ञानमेकं हि पर्व देहेन्द्रियासवः ।
अन्तःकरणमेषां हि चतुर्द्धाऽध्यास उच्यते ॥ ३२ ॥
पञ्चपर्वा त्वविद्येयं यद्बद्धो याति संसृतिम् ॥

(૧) સ્વરૂપનું અજ્ઞાન અને (૨) દેહ (૩) ઇન્દ્રિય (૪) પ્રાણ (૫) અન્તઃકરણ એ ચારેના અધ્યાસો એમ પાંચ અવિદ્યાના પર્વ છે. (અવિદ્યાની ગાંઠો) છે. જેથી બંધાએલો જીવ સંસારને પ્રાપ્ત થાય છે.

અન્તઃકરણાધ્યાસ, પ્રાણાધ્યાસ, ઇન્દ્રિયાધ્યાસ, દેહાધ્યાસ અને સ્વરૂપનું વિસ્મરણ એમ અવિદ્યાના પાંચ પર્વો છે. એ રીતે અવિદ્યા સમ્પૂર્ણ થતાં અન્ય ધર્મોથી બંધાએલો જીવ જન્મ મરણને પ્રાપ્ત થાય છે.

विद्ययाऽविद्यानाशे तु जीवो मुक्तो भविष्यति ॥ ३३ ॥
देहेन्द्रियासवः सर्वे निरध्यस्ता भवन्ति हि ।

અવિદ્યાનું નિરૂપણ કરી વિદ્યાનું નિરૂપણ કરે છે—વિદ્યાવડે અવિદ્યાનો નાશ થતાં દેહ, ઇન્દ્રિય, પ્રાણ, એ સર્વે, અધ્યાસ વિનાના થાય અને તેથી જીવ મુક્ત બને.

નિદ્રાની પેઠે અવિદ્યાનો અપગમ થતાં જીવને જન્મ મરણ પ્રાપ્ત થતાં નથી. ત્યારે તેમને દેહાદિકનો વિલય પણ થતો નથી.

तथापि न प्रलीयन्ते जीवन्मुक्तगताः स्फुटम् ॥ ३४ ॥

જીવમુક્ત થાય તો પણ દેહેન્દ્રિયાદિકનો લય થતો નથી; કારણ કે જીવન્મુક્તાવસ્થા એ જ પ્રકારની છે.

અધ્યાસ જ જાય છે. સ્વરૂપ જતું નથી. કારણ કે તે પ્રપઞ્ચ મધ્યપાતી છે. જો એમ શઙ્કા કરવામાં આવે કે દેહાદિકનો અધ્યાસ નીકળી જાય, તો સ્થિતિ જ હોઈ શકે નહિ. તો તેનો ઉત્તર આ કારિકા આપે છે. જીવન્મુક્તની પોતાની બુદ્ધિથી દેહાદિકનું પ્રતિભાન થતાં પણ સર્વની બુદ્ધિથી તેમ ભાન થતું નથી. દેહાદિકની સ્થિતિમાં સુપ્તપ્રતિબુદ્ધ ન્યાયથી (ઉંઘતા માણસને જ્ઞાન ન હોય, પણ જાગે ત્યારે જ્ઞાન થાય એ ન્યાયે) કદાચિત્ ફરીથી પણ અધ્યાસ થવા સમ્ભવ રહે તેથી જીવન્મુક્તના દેહાદિકના લયનો પ્રકાર પણ કહે છે—

आसन्यस्य हरेर्वापि सेवया देवभावतः ।
इन्द्रियाणां तथा स्वस्मिन् ब्रह्मभावाल्लयो भवेत् ॥ ३५ ॥

આસન્ય-પ્રાણની કે પ્રભુની સેવાથી ઇન્દ્રિયોને દેવ ભાવ પ્રાપ્ત થતાં દેહાદિકનો લય થાય અને પોતાને બ્રહ્મભાવ પ્રાપ્ત થતાં પણ તેમ ભાવ થાય.

આસન્યની સેવામાં ઇન્દ્રિયોને દેવતાત્વ પ્રાપ્ત થાય છે. તેમાં પ્રમાણ **"स वाचमेव प्रथमामत्यमुच्यते"** ઇત્યાદિ શ્રુતિ છે. તે પ્રસિદ્ધ આસન્ય પ્રાણ પ્રથમ વાણીને જ ઉદ્ગાતાઓને વિષે ધારણ કરે છે. એટલે કે એ વાણી જ મૃત્યુને ઓળંગીને મુક્ત થાય ત્યારે અગ્નિરૂપે બની પ્રાણને મૃત્યુમાંથી મુક્ત કરે અને પ્રકાશે છે. પ્રભુની સેવાથી સર્વ જ થાય છે. એમ ભગવચ્છાસ્ત્ર કહે છે. પ્રભુનું મુખ અગ્નિ છે. પોતની વાગીન્દ્રિય અગ્નિરૂપ બને તો ભગવન્મુખત્વને પ્રાપ્ત થાય. એ રીતે સર્વ ઇન્દ્રિયોમાં આધિદૈવિકત્વ થતાં સઙ્ઘાતનો લય થાય છે. જો જીવ ભાવસ્થિત રહે તો કદાચિત્ બીજા સઙ્ઘાતનું પણ સમ્પાદન કરે એવી શઙ્કાની નિવૃત્તિને માટે બ્રહ્મભાવ પદ મૂક્યું છે.

હવે બ્રહ્મભાવનો પ્રકાર કહે છે—

आनन्दांशप्रकाशाद्धि ब्रह्मभावो भविष्यति ।
सायुज्यं चान्यथा तस्मिन्नुभयं हरिसेवया ॥

આનન્દાંશના પ્રકાશ થવાથી બ્રહ્મભાવ થાય. વળી પણ સાયુજ્ય અને બ્રહ્મભાવ શ્રીભગવચ્ચરણની સેવાવડે કરીને પણ પ્રાપ્ત થાય છે.

જેવી રીતે તિરોહિતનો આવિર્ભાવ થવાથી બ્રહ્મભાવ થાય છે. તેવી રીતે જડમાં પણ થાય છે. આ પ્રમાણે બનવામાં માત્ર ભગવદિચ્છા જ પ્રયોજિકા છે. ભગવદિચ્છા અનિશ્ચિત હોવાથી સાયુજ્ય પણ પ્રાપ્ત થાય છે. અથવા સઙ્ઘાતમાં જાય છે. સાયુજ્ય અને બ્રહ્મભાવ હરિસેવાવડે જ પ્રાપ્ત થાય છે. બીજાની સેવાથી નહિ.

एवं कदाचिद् भगवान् साक्षात् सर्वं करोत्यजः ॥ ३६ ॥
कदाचित् पुरुषद्वारा कदाचित् पुनरन्यथा ।
कदाचित् सर्वमात्मैव भवतीह जनार्दनः ॥ ३७ ॥

આવી રીતે અજ એવા ભગવાન્ કોઈ વખત પ્રત્યક્ષથી જ સર્વોત્પત્તિ કરે છે. કોઈ વખત પુરુષદ્વારા ઉત્પત્તિ કરાવે છે, ફરીથી કોઈક વેળા પોતે પણ ઉત્પત્તિ કરે છે, કોઇ સમયે ભગવાન્ જનાર્દનને દરેક વસ્તુઓ આત્મવત્ થાય છે.

વેદમાં સાક્ષાત્ અને પરમ્પરા ભેદે સૃષ્ટિના પ્રકારો અનેક રીતે કહેલા છે. તેથી સર્વ પ્રકારોનો સઙ્ગ્રહ કરવાને માટે કહે છે કે—કોઈક વખતે પુરુષદ્વારા સૃષ્ટિ ઉત્પન્ન થાય છે. પુરાણમાં પુરુષદ્વારા સૃષ્ટિની ઉત્પત્તિ પ્રસિદ્ધ છે. પુરુષાદિકનું દ્વારત્વ માત્ર છે. કોઈક વખતે અન્યથા એટલે ચતુર્મૂર્તિ પ્રકારે સૃષ્ટિ થાય છે. તે પ્રકાર પઞ્ચરાત્રમાં પ્રસિદ્ધ છે.—આવરણ-ભઙ્ગકાર કહે છે કે, વાસુદેવ સ્વરૂપ ભગવાન્ સર્વનું કારણ છે. તેમાંથી સઙ્કર્ષણરૂપે જીવ ઉત્પન્ન થાય છે, પ્રદ્યુમ્નરૂપે મન ઉત્પન્ન થાય છે અને અનિરુદ્ધરૂપે અહંકાર ઉત્પન્ન થાય છે. પુરુષવિધ-બ્રાહ્મણમાં પુષ્ટિસૃષ્ટિનો પ્રકાર છે, તે જણાવવા માટે કહે છે કે, પ્રભુ કોઈક વખત સર્વ જ આત્મરૂપે પ્રકટ થાય છે. એમ શ્રુતિ, પુરાણો અને તન્ત્રની સૃષ્ટિ કહી બ્રહ્મરૂપે આત્માને જ જાણ્યો ઇત્યાદિ શ્રુતિથી સાક્ષાત્ પ્રપઞ્ચરૂપનું જ નિરૂપણ કર્યું. જ્યારે લીલાથી, જીવોનો ક્લેશ પ્રભુ સહન કરી શકતા નથી, ત્યારે આત્મસૃષ્ટિ ઉત્પન્ન કરે છે. આ પક્ષમાં આનન્દાંશનો તિરોભાવ નથી.

महेन्द्रजालवत् सर्वं कदाचिन्माययाऽसृजत् ।
तदा ज्ञानादयः सर्वे वार्तामात्रं न वस्तुतः ॥ ३८ ॥

કોઇક વખતે ઇન્દ્રજાલની પેઠે કેવળ માયાથી પ્રભુ સર્વે સર્જે છે. ત્યારે જ્ઞાનાદિક વાર્તામાત્ર જ રહે છે. વસ્તુતઃ હોતાં નથી.

સ્વપ્નાદિ સૃષ્ટિનો સઙ્ગ્રહ કરવા આપણે કાર્ય કરવું છે. માયાથી જે સૃષ્ટિ ઉત્પન્ન થાય છે તે કેવળ માયાથી જ છે. તેમાં પ્રભુ પ્રવેશ પણ કરતાં નથી. તે સૃષ્ટિમાં કોઈ પણ પ્રકારનો પુરુષાર્થ પણ નથી. જ્ઞાનાદિક છે પણ તે કહેવા પૂરતાં જ છે. ફલ સાધક નથી. હવે વૈદિકી સૃષ્ટિ કહે છે.

वियदादि जगत् सृष्ट्वा तदाविश्य द्विरूपतः ।
जीवान्तर्यामि भेदेन क्रीडति स्म हरिः क्वचित् ॥ ३९ ॥

આકાશાદિક પદાર્થોને સરજીને જીવ અને અન્તર્યામિભેદે બે પ્રકારે તેમાં પ્રવેશ કરીને પ્રભુ તેમાં ક્રીડા કરે છે.

આકાશને સરજીને તેના દ્વારા વાયુને સર્જ્યો, ઇત્યાદિ દ્વારા વેદાદિ સૃષ્ટિ છે. આ પક્ષમાં જડની પ્રથમની પેઠે જ વ્યવસ્થા સમજવી. એટલે જડમાં સદંશનો આવિર્ભાવ હોય અને ચિદંશ તથા આનન્દાંશનો તિરોભાવ હોય. જીવાન્તર્યામિભેદે ભિન્ન ભિન્ન પ્રકાર છે. પુરા-કલ્પમાં જીવ અને અન્તર્યામીનો પ્રવેશ અને આ કલ્પમાં પ્રવિષ્ટનો જીવાન્તર્યામિભાવ છે. એ રીતે છ ભેદ કહી ષડ્ગુણૈશ્વર્યસમ્પન્ન પ્રભુની આ લીલા છે એમ જણાયું.

એક જ અનેક પ્રકારની સૃષ્ટિ કેમ ઉત્પન્ન કરે? તેના જવાબમાં કહે છે કે—

अचिन्त्यानन्तशक्तेस्तद् यदेतदुपपद्यते ।
अत एव श्रुतौ भेदाः सृष्टेरुक्ता ह्यनेकधा ॥ ४० ॥

અચિન્ત્ય અને અનન્તશક્તિવાળા પ્રભુમાં સર્વ જ યોગ્ય ગણાય છે. આથીજ શ્રુતિમાં સૃષ્ટિના અનેક પ્રકારો કહ્યાં છે.

પ્રભુની અચિન્ત્ય અને અનન્ત શક્તિઓ છે. તેથી એ સર્વ ઉપપન્ન થાય છે. આ મત શ્રુતિને પણ માન્ય છે. એનું તાત્પર્ય એમ છે કે શ્રુતિમાં સૃષ્ટિના હજારો પ્રકારો જુદાં જુદાં પ્રકરણોમાં કહેલા છે.

અનેકધા સૃષ્ટિકથનનું પ્રયોજન કહે છે કે—

यथाकथञ्चिन्माहात्म्यं तस्य सर्वत्र वर्ण्यते ।
भजनस्यैव सिद्ध्यर्थं तत्त्वमस्यादिकं तथा ॥ ४१ ॥

વેદમાં સર્વત્ર કોઇપણ રીતે પ્રભુનું માહાત્મ્ય વર્ણવાય છે. ભજનની સિદ્ધિને માટે તત્ત્વમસ્યાદિ વાક્યો પણ છે.

વેદો ભગવન્માત્રનું જ પ્રતિપાદન કરનારા છે. પ્રભુની સ્તુતિ કરે છે. તેથી સૃષ્ટિના ભેદ જુદી જુદી રીતે થયા છે. વાસ્તવિક રીતે સૃષ્ટિકર્તૃત્વ હોવા છતાં ભગવાનનું કંઈ માહાત્મ્ય નથી. કોઈ મહારાજાધિરાજને ચાલવાનું જ્ઞાન હોય તો શું તે જ્ઞાન જ્ઞાનની ગણત્રીમાં આવે ! તેમ ભગવાન્ સૃષ્ટિ ઉત્પન્ન કરે તેમાં કશું માહાત્મ્ય નથી. તે તો તેમનો સ્વભાવ જ છે. તથાપિ લોકપ્રતીતિ માટે તે માહાત્મ્ય થાય તેમ યથાકથઞ્ચિત્ વર્ણન છે. માહાત્મ્યજ્ઞાનનો ઉપયોગ ભક્તિની સિદ્ધિ માટે જ છે. ભક્તિના બે અંશ છે. તે બન્નેનું નિરૂપણ થાય તે રીતે વર્ણન છે. બીજો અંશ તત્ત્વમસ્યાદિ વાક્યો દ્વારા છે.

ભક્તિનું સ્વરૂપ કહે છે—

माहात्म्यज्ञानपूर्वस्तु सुदृढः सर्वतोऽधिकः ।
स्नेहो भक्तिरिति प्रोक्तस्तया मुक्तिर्न चान्यथा ॥ ४२ ॥

માહાત્મ્યજ્ઞાન પૂર્વક સુદૃઢ અને સર્વથી અધિક જે સ્નેહ તે ભક્તિ કહેવાય છે. તેથી જ મુક્તિ છે. બીજી રીતે મુક્તિ નથી.

સ્નેહભક્તિ છે. દેવાદિવિષયિણી જે રતિ તે ભાવ કહેવાય છે. રતિ એટલે સ્નેહ દેવત્વ એટલે માહાત્મ્ય. તે જ્યારે આત્મત્વે જ્ઞાત થાય, ત્યારે થાય છે. તેથી ભજનને માટે જ આત્મત્વે તેનું નિરૂપણ એ જ માહાત્મ્ય છે. જો એમ ન હોય તો એક જ બ્રહ્મપ્રકરણમાં બે વાક્ય હોવાથી વ્યર્થ થાય. બ્રહ્મસ્વરૂપના જ્ઞાનથી જ પુરુષાર્થની સિદ્ધિ છે. તેમાં શાબ્દ જ્ઞાન કંઈ પ્રયોજક નથી. જો શાબ્દ જ્ઞાન પ્રયોજક બને તો અત્યારના લોકોમાં પણ ભક્તિનો પ્રાદુર્ભાવ હોય. તેમ કંઈ દેખાતું નથી, સાક્ષાત્કાર તો બ્રહ્મને આધીન છે. જ્યારે બ્રહ્મ પ્રસન્ન હોય ત્યારે આવિર્ભાવ પામે તો લોકની પ્રીતિથતાં તેનું જ્ઞાન થાય.

શ્રુતિ પુરુષના પર્યવસાન સુધી જ કથન કરે છે, તેથી સ્વરૂપજ્ઞાન કરાવીને તે પુરુષાર્થ છે એમ કહીને તેનો આવિર્ભાવ થતાં ફલ સિદ્ધ થાય છે. તેથી આવિર્ભાવને માટે પ્રેમસેવાનું નિરૂપણ કરી અવજ્ઞાદિ દોષનો અભાવ થવા માટે માહાત્મ્ય છે. તેમ જ સુદૃઢ સ્નેહને માટે આત્મત્વ પણ છે. તત્વમસ્યાદિ વાક્યમાં શાસ્ત્ર પર્યવસાન કેવી રીતે થાય તે હવે પછી કહેવામાં આવશે.

એ રીતે કેટલીએક શ્રુતિઓની એકવાક્યતા કહીને સર્વશ્રુતિઓની એકવાક્યતા કહેવા માટે ભગવાનના રૂપોના સંગ્રહ શ્લોક કહેવામાં આવે છે—

पञ्चात्मकः स भगवान् द्विषडात्मकोऽभूत् पञ्चद्वयी शतसहस्रपरामितश्च ।
एकः समोऽप्यखिल दोष समुज्झितोऽपिसर्वत्र पूर्णगुणकोऽपि बहूपमोऽभूत् ॥४३॥
निर्दोषपूर्णगुणविग्रह आत्मतन्त्रो निश्चेतनात्मकशरीरगुणैश्च हीनः ।
आनन्दमात्रकरपादमुखोदरादिः सर्वत्र च त्रिविध भेदविवर्जितात्मा ॥ ४४ ॥

ભગવાન પञ्चात्मક છે, द्विषडात्मક (द्वादशात्मક) છે, દશાત્મક છે. शतसहस्रपरामित છે, એક છે, સમ છે. સર્વદોષવિનાના છે, સર્વત્ર પૂર્ણ ગુણવાળા અને બહુ ઉપમાવાળા થયાં. નિર્દોષ એવા અને પૂર્ણગુણવાળા એવા શ્રીઅङ्गને ધારણ કરનાર છે, આત્મતન્ત્ર છે, નિશ્ચેતનાત્મક—જડાત્મક, શરીર અને ગુણોથી હીન છે, આનન્દમાત્રકરપાદમુખોદરાદિ છે, સર્વત્ર ત્રિવિધભેદ—જડ-જીવાન્તર્યામિ ભેદ—થી વિવર્જિત આત્મરૂપે છે.

ભગવાન् અગ્નિહોત્રાદિ પञ्चात्મક છે. અગ્નિહોત્રાદિકના સાધન (१) દેશ (२) કાલ (૩) દ્રવ્ય (४) કર્તા (५) મન્ત્ર. ત્રિવિધ-મન્ત્ર બ્રાહ્મણ ઉપનિષદાત્મક છે. પञ्चપ્રાણવ્યૂહ અને પञ्चમહાભૂતાત્મક પણ છે. એથી પञ्चાત્મક કહેનારી શ્રુતિઓની એકવાક્યતા સિદ્ધ થાય છે. તે જ રીતે આગળ પણ સમજી લેવું. દેહમાં ભગવાન् પ્રપञ्चાત્મક છે. ધ્યાનને માટે પ્રાદેશમાત્ર છે. આશ્રયને માટે અङ्गુષ્ઠમાત્ર છે. સ્વામિત્વ માટે નેત્રસ્થિત છે. ફલને માટે સર્વ દેહસ્થિત છે. આનન્દમય વૈશ્વાવર મસ્તકમાં પ્રતિષ્ઠિત છે. તે સર્વાર્થ છે. તેમજ પञ्चકોશાત્મક પણ ઉપાસનાને માટે છે.

આટલાથી પણ સર્વ શ્રુતિયોની એકવાક્યતા ન હોવાથી કહે છે કે તે द्विषडात्મક છે.

દ્વાદશ સૂર્યાત્મક, દ્વાદશ માસાત્મક, દ્વાદશાङ्ग પુરુષાત્મક, દ્વાદશ અગ્નિરૂપે, અહીનાત્મક છે, એ જ રીતે દ્વાદશત્વના પ્રકારો જાણી લેવા.

તેથી પણ બીજો પ્રકાર કહે છે—દશદિશાઓરૂપે છે. દશ દિગ્પાલરૂપે છે. દશ ઇન્દ્રિયાત્મક છે. દશવિધ લીલાત્મક છે. એજ રીતે દશાત્મકના બીજા ભેદો અવતારાદિરૂપે સમજી લેવા.

તેથી પણ પૂર્તિ ન થતી હોવાથી અધિક કહે છે. એ शतसहस्रपरामित છે. ઉપર જણાવેલા ચાર ભેદો એક બીજાથી અધિક છે. અમિત, અસङ्ख्यાત્મક અને વિભૂતિરૂપ છે એમ જાણવું. એવા પ્રભુના સાત પ્રકારે રૂપ ભેદો કહ્યા. તેમાં ભગવાન् ભિન્ન ભિન્ન છે એવી શङ्કાની નિવૃત્તિને માટે કહે છે કે—ભગવાન् એક અને સમજ છે. પ્રભુ યોગીની પેઠે સર્વ રૂપમાં એક જ છે. પ્રાદેશમાત્ર અને અङ्गુષ્ઠમાત્ર ન્યૂનાધિક હોવા છતાં પણ સમાન જ છે. કોઈક ઠેકાણે જુદી રીતે પ્રતીતિ થતી હોવા છતાં સર્વ દોષથી વિવર્જિત છે. ઐશ્વર્યાદિકનું તારતમ્ય હોવા છતાં સર્વત્ર પૂર્ણગુણવાળા છે. ઐશ્વર્યાદિ ગુણો સર્વ રૂપમાં પૂર્ણ છે. ને એમ હોય તો વિલક્ષણતા શી ? એ શङ્કાની નિવૃત્તિને માટે કહે છે કે—તે બહુ ઉપમાવાળા થયા. નરની પેઠે, પ્રાદેશની પેઠે, શાન્તની પેઠે, ક્રૂરની પેઠે.

એ રીતે વિભૂતિરૂપ સિદ્ધ કરી સ્વરૂપ સિદ્ધ કરે છે. જેવું મૂળ હોય તેવું જ સર્વ જ જાણવું. પ્રભુના ગુણો શાન્તિજ્ઞાનાદિક છે. તે લોકમાં દોષસહિત દેખાવા છતાં મહાન् એવા પ્રભુના હોવાથી નિર્દોષ છે. જેમ કોઈ ઠેકાણે જ્ઞાન છે પણ સङ્ઘની નિવૃત્તિ નથી. તપ છે તો

ક્રોધ પણ છે. ધર્મ છે તો દયા નથી. તેમ ભગવાન્‌માં નથી. કિન્તુ સર્વગુણે નિર્દોષ, પૂર્ણ, ને સ્વરૂપવાળા છે. વિગ્રહ એટલે સ્વરૂપ. પરસ્પર વિરુદ્ધ લોકદૃષ્ટિથી દેખાય છે. વાસ્તવિક રીતે વિરુદ્ધ નથી.

ગુણાધીનત્વની શંકા નિવૃત્ત કરવા માટે આત્મતન્ત્રપદ મૂક્યું છે. પ્રભુ સ્વતન્ત્ર છે. દેહેન્દ્રિયાદિમાં કાર્યત્વની પ્રતીતિ હોવા છતાં લોકની પેઠે જડાત્મક દેહેન્દ્રિયાદિક તેના નથી એટલું જ નહિ પણ મૂલમાંજ चशब्द છે. તે પરથી એમ પણ સમજાય છે કે જડના ધર્મોથી પણ હીન છે. આકારની પ્રતીતિ આનન્દમાત્ર કરપાદમુખોદરાદિ એમ થાય છે. બ્રહ્મવાદમાં આનન્દ જ આકારસમ છે. આથી લોકોમાં પણ સર્વાન્તરાનન્દમયનું નિરૂપણ છે.

એ પરમકાષ્ઠાપન્ન વસ્તુ સર્વાત્મક છે. સર્વત્ર જડ, જીવ, અન્તર્યામિને વિષે પૂર્ણ– ત્રિવિધભેદ વિના અનુસ્યૂત છે. સર્વનું કારણ હોવાથી કારણતાનું નિરૂપણ અહીં કર્યું.

હવે એના નિરૂપણનું પ્રયોજન કહે છે—

तस्य ज्ञानाद्धि कैकल्यमविद्याविनिवृत्तितः ॥

તેના જ્ઞાનથી અવિદ્યાની નિવૃત્તિ થતાં કૈવલ્યની પ્રાપ્તિ થાય.

ગુણોપસંહાર ન્યાયે ઉપર જણાવેલા બે શ્લોકમાં કહેલા ધર્મથી યુક્ત બ્રહ્મને જાણે ત્યારે બ્રહ્મવિત્ થાય. ત્યારે કૈવલ્ય એટલે રાહુગ્રાતથી પૃથગ્ભાવને અથવા મોક્ષને મેળવે. તેમાં પ્રત્યક્ષ દ્વારરૂપે અવિદ્યાની નિવૃત્તિ છે. એટલે કે ઉપર જણાવેલું જ્ઞાન અવિદ્યાને નિવૃત્ત કરતું મોક્ષ પ્રાપ્ત કરાવે છે. તે જ્ઞાન પરોક્ષરૂપ છે.

હવે વિદ્યાના પઞ્ચપર્વ ને તેના સાધનો કહે છે—

वैराग्यं साङ्ख्ययोगौ च तपोभक्तिश्च केशवे ॥ ४५ ॥

વૈરાગ્ય, સાંખ્ય, યોગ, તપ અને પ્રભુમાં ભક્તિ (એ પાંચ વિદ્યાના પર્વ છે.)

વૈરાગ્ય એટલે વિષયમાં તૃષ્ણા ન હોવી એ પ્રથમ પર્વ છે. તે પછી નિત્ય અને અનિત્યના વિવેક પૂર્વક સર્વપરિત્યાગ, તે પછી એકાન્તમાં અષ્ટાઙ્ગ યોગ, પછી વિચારપૂર્વક આલોચન એટલે તપ અથવા એકાગ્ર સ્થિતિ એટલે તપ, તે પછી નિરન્તર ભાંવનાથી પ્રભુ પ્રત્યે પરમ પ્રેમ.

એ રીતે સાધન સમ્પત્તિ થતાં, પઞ્ચપર્વા વિદ્યા સમ્પાદન થાય છે, કે જેવડે કરીને જેને સાક્ષાત્કાર થયો હોય તે પ્રભુમાં પ્રવેશે એમ કહે છે—

पञ्चपर्वैति विद्येयं यथा विद्वान् हरिं विशेत् ॥
सत्त्वसृष्टिप्रवृत्तानां दैवानां मुक्तियोग्यता ॥ ४६ ॥

આ પઞ્ચપર્વા વિદ્યા છે કે જેવડે જ્ઞાની પ્રભુમાં પ્રવેશે છે. સત્ત્વ સૃષ્ટિમાં પ્રવૃત્ત થયેલા જીવોને દૈવીની યોગ્યતા પ્રાપ્ત થાય છે.

અહીં સ્વરૂપ યોગ્યતા રૂપી અધિકાર જણાવ્યો. જે સાત્ત્વિક જીવો દૈવી સમ્પત્તિમાં પ્રકટ થયા છે અને વિધિ ઉપર જ આધાર ધરાવનારા છે, તેમને મુક્તિ પ્રાપ્ત થશે, અન્યને નહિ.

એ જ પ્રકારે મુક્તિ છે. બીજે પ્રકારે નહિ એમ કહેવા દેશાદિ છ પદાર્થો તેના અંગ છે અને તેથી મુક્તિ થાય એમ કહે છે—

तीर्थादावपि या मुक्तिः कदाचित् कस्यचिद्भवेत् ।
कृष्णप्रसादयुक्तस्य नाऽन्यस्येति विनिश्चयः ॥ ४७ ॥
सेवकं कृपया कृष्णः कदाचिन्मोचयेत्क्वचित् ।
तन्मूलत्वात्स्तुतिस्तस्य क्षेत्रस्य विनिरूप्यते ॥ ४८ ॥

તીર્થાદિકને વિષે પણ જે મુક્તિ મળે છે, તે કોઈક વખત કોઈકને જ મળે છે અને તે પણ જેના ઉપર પ્રભુની કૃપા હોય તેને જ મળે છે. બીજાને નહિ એમ નિશ્ચય છે. પ્રભુ કૃપાથી નિજ સેવકને કદાચિત્ કોઈપણ સ્થલે મુક્ત કરે જ. તીર્થો પ્રભુનું અંગ હોવાથી તે તે ક્ષેત્રોની સ્તુતિનું નિરૂપણ છે.

કાશ્યાદિક તીર્થોમાં મુક્તિ પ્રસિદ્ધ છે. ત્યાં અન્તે તારક બ્રહ્મનો ઉપદેશ થાય છે. તે અલૌકિકોપદેશ મુક્તિમાં સાધક છે. તેથી દોષ નથી. કારણ કે કોઈક જ વ્યક્તિ કદાચિત્ મરણ સમયે કાશી જાય અને મુક્તિ થાય. એ ઉપદેશ સર્વને થતો નથી. જે ભગવત્ કૃપાથી યુક્ત હોય તેને જ મુક્તિ થાય. જેનાથી તીર્થાદિકનું માહાત્મ્ય વધે. અજામિલ નામથી તર્યો. આથી જ પ્રભુની પ્રસન્નતા મેળવવા માટે પ્રેમપર્યન્તના કર્તવ્યો છે. જેને ભગવત્પ્રેમ ન હોય તેને તીર્થમાં મૃત્યુ જ પ્રાપ્ત ન થાય. જે તીર્થમાં મૃત્યુ પામે તેને પૂર્વની સાધન સમ્પત્તિ સિદ્ધ છે. વાસનાને અનુસરી ભગવદિચ્છાએ પ્રાકૃતત્વ પ્રાપ્ત થાય તેથી કંઈ દોષ નથી. ત્યારે તીર્થાદિકનો ઉપયોગ ક્યાં? એવી શઙ્કાની નિવૃત્તિ માટે શ્રી મહાપ્રભુજી જણાવે છે કે, જે ભગવત્સેવક હોય તે જ તીર્થમાં મુક્ત થાય. તેમાં યે કૃપાથી જ તેને મુક્ત કરે, અને તેમાં યે કૃષ્ણ જ મુક્ત કરે. એ રીતે કર્તા, સાધન અને વ્યાપાર કહ્યાં, હવે દેશકાલ જણાવવા માટે કદાચિત્ અને ક્વચિત્ શબ્દો છે. આ ઉપરથી એમ સિદ્ધ થાય છે. દેશકાલની પ્રશંસા પણ જણાવી. સ્તુતિ કરાયેલાં તીર્થો ભગવાનનું અંગ હોવાથી દૈત્યોએ કરેલા વિઘ્નોનો નાશ કરે છે. તેથી તેઓ લૌકપ્રવૃત્તિ માટે મુક્તિસાધક છે એમ કહ્યું. આથી તીર્થોમાં રહી શુદ્ધ કાલમાં સાધનો કરે.

આથી કેવલ તીર્થાદિકના આશ્રયનો પરિત્યાગ કરી જે રીતે પ્રભુમાં સ્નેહ થાય તેવો યત્ન કરવો એમ કહે છે—

तस्मात्सर्वं परित्यज्य दृढ विश्वासतो हरिम् ॥
भजेत् श्रवणादिभ्यो यद्विघातो विमुच्यते ॥ ४९ ॥

તેથી સર્વનો પરિત્યાગ કરીને દૃઢ વિશ્વાસથી શ્રવણાદિકથી પ્રભુને ભજે કે જેથી જ્ઞાન પ્રાપ્ત થતાં મુક્તિ થાય,

પ્રભુને ભજે છતાં મોક્ષ પ્રાપ્તિ ન થાય એવી શઙ્કાનો પરિત્યાગ કરીને દૃઢ વિશ્વાસથી શ્રવણાદિ સાધનોવડે પ્રભુનું ભજન કરે તેથી મુક્ત થાય છે. એમ કહ્યું હવે કૈમૂતિક ન્યાયે પ્રેમ લક્ષણા ભક્તિનું ફલ કહે છે—

ब्रह्मानन्दे प्रविष्टानामात्मनैव सुखप्रभा ।
सङ्घातस्य विलीनत्वाद्भक्तानां तु विशेषतः ॥ ५० ॥
सर्वेन्द्रियैस्तथाचान्तःकरणैरात्मनाऽपि हि ।
ब्रह्मभावात्तु भक्तानां गृह एव विशिष्यते ॥ ५१ ॥

બ્રહ્માનન્દમાં પ્રવિષ્ટ એવા જીવોને આત્મારૂપે સુખનું જ્ઞાન થાય છે. (આત્મસુખરૂપ જ્ઞાન થાય છે.) કારણ કે તેમના સઙ્ઘાતનો લય થઈ ગયેલો હોય છે. આમ કરીને ભક્તોની સર્વ ઇન્દ્રિયો, અન્તઃકરણ અને આત્માને પણ બ્રહ્મભાવ પ્રાપ્ત થયેલો હોય છે; તેથી તેમનો ગૃહસ્થાશ્રમ પણ શ્રેષ્ઠ હોય છે.

ભક્તિ સાધન છે અને મોક્ષ સાધ્ય છે. તથાપિ સાધનદશા જ ઉત્તમ છે. કારણ કે જે મુક્ત થાય છે તે સઙ્ઘાતનો પરિત્યાગ કરી બ્રહ્મમાં લય પામે છે, અથવા બ્રહ્મભાવને પ્રાપ્ત થાય છે, તેને સ્વરૂપાનન્દનો અનુભવ થાય છે અથવા તો સ્વરૂપવડે આનન્દનો અનુભવ થાય છે. શ્રીમદ્ ગોપીજનોના જેવા સ્વતન્ત્ર ભક્તોને સર્વ ઇન્દ્રિયો, અન્તઃકરણો અને સ્વરૂપવડે આનન્દનો અનુભવ થાય છે. આથી જ ભક્તોને જીવન્મુક્તિ કરતાં ભગવત્કૃપાસહિત ગૃહસ્થાશ્રમ શ્રેષ્ઠ છે. ૫૦–૫૧

જો એમ જ છે, તો, સાધન અને ફલ એ બન્ને ઉત્કૃષ્ટ હોવાથી સર્વ કોઈ ભક્તિમાર્ગમાં કેમ પ્રવેશે નહિ ? આ શઙ્કાની નિવૃત્તિ માટે કહે છે—

मोहार्थशास्त्रकलिलं यदा बुद्धेर्विभिद्यते ।
तदा भागवते शास्त्रे विश्वासस्तेन सत्फलम् ॥ ५२ ॥

મોહને માટે શાસ્ત્રરૂપી કચરો છે, તે જ્યારે બુદ્ધિથી દૂર થાય, ત્યારે ભગવચ્છાસ્ત્રમાં વિશ્વાસ થાય અને તેથી સત્ફલ પણ પ્રાપ્ત થાય.

ભગવચ્છાસ્ત્ર શિવાયના બીજા અસચ્છાસ્ત્રો જીવને મોહ પમાડવાને માટે જ છે. કલિયુગમાં તેમનું જ પ્રામાણ્ય સ્વીકારાય છે. તેથી તે શાસ્ત્રો જોવાથી બુદ્ધિમાં મલીનતા ઉત્પન્ન થાય છે. જ્યારે ભગવત્કૃપાથી તે દૂર થાય ત્યારે ભગવચ્છાસ્ત્રોમાં વિશ્વાસ થાય, એમ જે કહ્યું છે, તે સર્વથા સત્ય છે. આથી, એ રીતે જે વર્તે છે, તે સત્ય ફલ પ્રાપ્ત કરે છે.

એ રીતે સત્પ્રકરણનું નિરૂપણ કરીને હવે ચિત્પ્રકરણનો આરમ્ભ કરે છે—

जीवस्त्वाराग्रमात्रो गन्धवद्व्यतिरेकवान् ।
व्यापकत्वश्रुतिस्तस्य भगवत्त्वेन युज्यते ॥ ५३ ॥

જીવ આરાગ્ર (ડાંગરની અણી) જેવડો જ છે. છતાં તે ગન્ધની પેઠે પ્રસરણશીલ છે. તે વ્યાપક છે, એમ જે શ્રુતિ કહે છે તે ભગવત્ત્વે (ભગવદાવેશથી) યુક્ત છે.

મૂળમાં तु શબ્દ છે તે અહીંથી પ્રકરણ જુદું પડે છે એમ જણાવે છે. પહેલાં, જીવનું પરિમાણ કહે છે. જીવ આરાગ્રમાત્ર છે. आराग्रमात्रो ह्यपरोऽपि दृष्टः ઇત્યાદિ શ્રુતિ તેમાં પ્રમાણ છે. વ્રીહિનો–ડાંગરનો–અગ્રભાગ. જો જીવ આટલો જ હોય તો સર્વદેહવ્યાપી ચૈતન્યની

ઉપલબ્ધિ શી રીતે થાય ? આ શઙ્કાની નિવૃત્તિ માટે કહે છે કે—તે ગન્ધની પેઠે પ્રસરણશીલ છે–વ્યતિરેકવાળો છે. વિશેષે જે અતિરેક પામે તે વ્યતિરેક એટલે દ્રવ્યની અપેક્ષાએ અધિક-દેશવાળો. જેમ કે ગન્ધ પુષ્પ કરતાં અધિકદેશમાં વ્યાપે છે; તેમ ચૈતન્યગુણ સર્વદેહવ્યાપી છે; એમ અર્થ જાણવો. ગન્ધવાળા કમળાદિકની પેઠે સ્થૂલગુણથી યુક્ત છે. અન્યથા, અનુપપત્તિથી–જો જીવ સર્વ દેહમાં વ્યાપીને રહેતો ન હોય તો મારા માથામાં વેદના છે અને હાથમાં સુખ છે, એવી પ્રતીતિ ન થાય, તેથી–દેહના જેવડા પરિણામવાળો જીવ છે, એમ શઙ્કા ન થઈ શકે; કારણ કે વૈદિક શાસ્ત્રમાં શ્રુતિ કહે તે જ વ્યવસ્થા મનમાં આવે છે, દેહ કરતાં નહાનું પરિણામ માનતાં અનિત્યત્વ પણ થતું નથી; કારણ કે જેમ પ્રાદેશમાત્ર ભગવાન્ હંસાકૃતિ છે, તેમ જીવ આરાગ્રમાત્ર હંસાકૃતિ છે. **"नित्यः सर्वगतः स्थाणुः"** આ ગીતાજીના વાક્યથી જીવને વ્યાપક માની શકાય, એવી શઙ્કા થતાં જણાવે છે કે—વ્યાપકત્વનું પ્રતિપાદન કરનારાં વાક્યો ભગવદાવેશ થતાં ભગવદ્ધર્મો–વ્યાપકત્વાદિક તેમાં શ્રુત થાય છે. નહિ કે જીવ વ્યાપક છે.

વેદમાં **ब्रह्मविद् ब्रह्मैव भवति** બ્રહ્મને જાણનાર બ્રહ્મ જ થાય છે, એમ કહ્યું છે, તેથી જીવનું આરાગ્રમાત્રત્વ વાસ્તવિક નથી એવી શઙ્કા થાય તો કહે છે કે—

आनन्दांशभिव्यक्तौ तु तत्र ब्रह्माण्डकोटयः ।
प्रतीयेरन् परिच्छेदो व्यापकत्वं च तस्य तत् ॥ ५४ ॥

જીવમાં આનન્દાંશની અભિવ્યક્તિ થતાં, તેમાં કરોડો બ્રહ્માણ્ડો પ્રતીત થાય છે. એ જ એનો પરિચ્છેદ છે. એ જ એનું વ્યાપકત્વ છે.

જીવનું બ્રહ્મત્વ હોવા છતાં અધિક પરિમાણુતા થતી નથી. અણુ હોવા છતાં પણ બ્રહ્મ વ્યાપક છે. જેમ શ્રીકૃષ્ણ યશોદાજીના ક્રોડે ખેલે, છતાં, તે સર્વ જગત્નો આધાર છે. તેમ જો જીવના એ આનન્દાંશનું પ્રાકટ્ય થાય, તો તેમાંથી કરોડો બ્રહ્માણ્ડો થાય. આથી પરિચ્છેદ હોવા છતાં વ્યાપકત્વની સિદ્ધિ તો છે જ; તેથી વ્યાપકત્વ માનવા માટે અધિક પરિમાણુની જરૂર નથી. એ જ એનો પરિચ્છેદ છે અને એ જ એનું વ્યાપકત્વ પણ છે. અલૌકિક ધર્મોને વિષે પ્રમાણને જ અનુસરવું યોગ્ય છે; નહિ કે લૌકિક યુક્તિને. આથી જ વ્યાપકત્વ હોવા છતાં આરાગ્રમાત્રત્વમાં દોષ નથી.

હવે જીવના બીજા ધર્મો કહે છે—

प्रकाशकं तच्चैतन्यं तेजोवत्तेन भासते ।
न प्राकृतेन्द्रियैर्ग्राह्यं न प्रकाश्यं च केनचित् ॥
योगेन भगदृष्ट्या दिव्यया वा प्रकाशते ॥ ५५–५६ ॥

જીવનો ચૈતન્યગુણ પ્રકાશક છે અને જીવના ચૈતન્યગુણને લીધે જ જીવને તેજોવત્ (તેજોમય) કહેવામાં આવે છે. જીવનું ગ્રહણ પ્રાકૃત ઇન્દ્રિયોથી થઈ શકતું નથી; તેમ જ બીજા કોઈ પ્રકાશથી તે પ્રકાશ્ય પણ નથી. તે યોગથી, ભગવદ્દૃષ્ટિથી કે દિવ્યદૃષ્ટિથી પ્રકાશે છે.

તે તે રૂપ પ્રકાશક જ છે. અથવા તેનો ચૈતન્યગુણ જાતે જ પ્રકાશક છે; તેથી તેજોવત્ ભાસે છે. તેથી જ્યોતિશબ્દનો પ્રયોગ છે. **वृत्रस्य देहान्निष्क्रान्तमात्मज्योति**

વૃત્રાસુરના દેહમાંથી નીકળેલું આત્મસ્વરૂપ જ્યોતિઃ તેમ જ શિશુપાલના દેહમાંથી નિકળેલું જ્યોતિઃ, ઇત્યાદિ જે જ્યોતિઃશબ્દ છે તે પ્રકાશક ચૈતન્યવાચક છે. અહિં તેજઃ કિંવા જ્યોતિઃ શબ્દથી તૃતીય મહાભૂતની વિકૃતિ લેવાની નથી. કારણ કે એ ત્રીજું મહાભૂત પણ બ્રહ્મની વિકૃતિ છે. આથી જ રૂપંત્વાદિકની પણ આશઙ્કા નથઈ શકે. એ જ્યોતિ–ચૈતન્ય, લૌકપ્રમાણથી પ્રત્યક્ષ નથી, તે માટે **"न प्राकृतेन्द्रियैर्ग्राह्यं"** ઇત્યાદિ વાક્ય કહ્યું છે. એ ચૈતન્યરૂપ જ્યોતિને રૂપ ન હોવાથી સન્નિકર્ષ—ઇન્દ્રિય અને પદાર્થનો સંયોગ. **"यन्न स्पृशन्ति न विदुः"** ઇત્યાદિ વાક્યો તેમાં પ્રમાણ છે. એ જ્યોતિઃ અન્યથી પ્રકાશ્ય પણ નથી. જેમ સૂર્યવડે પ્રકાશિત ઘટ ચક્ષુરિન્દ્રિયથી ગ્રહણ કરી શકાય છે, તેમ ઇન્દ્રિયના ગ્રહણ માટે બીજું પ્રકાશક નથી. હવે અહિં એમ શઙ્કા થાય છે કે, **पश्यतां सर्वलोकानां** ઇત્યાદિ વાક્યમાં શિશુપાલના દેહમાંથી નિકળેલ જ્યોતિઃ સર્વ લોકોનાં જોતાં પ્રભુમાં લીન થયું. ઇત્યાદિ વાક્ય કેમ ઉપપન્ન થઈ શકે ? આ શઙ્કાના પરિહાર માટે **योगेन** ઇત્યાદિ વાક્ય છે. એ જ્યોતિનું દર્શન ત્રણ પ્રકારે છે. (૧) યોગવડે જ. એટલે કે યોગવડે સાધિત મન એને જુએ છે. (૨) ભગવદ્ દૃષ્ટિ તો ભગવાનને જ જુએ છે. (૩) દિવ્યદૃષ્ટિ–જ્ઞાનદૃષ્ટિવડે પણ તે દેખાય છે. બીજી રીતે તેનું દર્શન થઈ શકતું નથી.

आभासप्रतिबिम्बत्वमेवं तस्य न चाऽन्यथा ।
आनन्दांशतिरोधानात् तत्तद्वत्तेन भासते ॥ ५७ ॥

આભાસતા અને પ્રતિબિમ્બતાનું પ્રતિપાદન કરનાર શ્રુતિઓનું એ જ તાત્પર્ય છે. બીજું નથી. આનન્દાંશના તિરોધાનથી જીવત્વ ભાસે છે. તેથી આનન્દાંશનો તિરોભાવ થતાં બ્રહ્મવત્ ભાસે છે.

એ રીતે સ્વમતમાં જીવના સ્વરૂપનું નિરૂપણ કરીને હવે **"एकधा दशधा चैव दृश्यते जलचन्द्रवत्"** આ શ્રુતિને ધ્યાનમાં લઈ કેટલાક લોકો એમ માને છે કે, જીવ એ બ્રહ્મનું પ્રતિબિમ્બ અથવા આભાસ છે. એ મતનું નિરાકરણ કરવામાં આવે છે. ઉપરોક્ત ઉચ્ચારણ બ્રહ્મને સિદ્ધ કરે છે, જીવને સિદ્ધ કરતું નથી. એનો વાક્યાર્થ એમ છે કે, જેવી રીતે પાણીમાં ચન્દ્રનું પ્રતિબિમ્બ ઘણેરૂપે દેખાય છે. તેમ એકજ બ્રહ્મ અનેકરૂપે જણાય છે. અહિં દૃષ્ટાન્તનો અર્થ એકનું અનેકત્વ જણાવવું તે જ છે. પ્રતિબિમ્બ નથી. શ્રીમદ્ભાગવના સપ્તમસ્કન્ધના પ્રહ્લાદજીના **प्रतिमुखस्य यथा मुखश्रीः** એ વાક્યમાં પણ એવો જ અર્થ રહેલો છે. પ્રતિબિમ્બમાં રૂપસ્પર્શાદિયુક્ત પદાર્થનું રૂપમાત્ર જણાય છે, અથવા ક્રિયા પણ જણાય છે. પરન્તુ ધર્મનો સ્પર્શ જણાતો નથી. જો ધર્મનો સ્પર્શ થાય તો જલનો ચન્દ્ર સ્વધર્મનો ત્યાગ કરીને બિમ્બના ધર્મને સ્વીકારે. શાસ્ત્રમાં જીવને કોઈ વાક્યમાં આભાસ અથવા પ્રતિબિમ્બ કહેલો છે; તેનું કારણ એ જ છે કે, આનન્દાંશ તિરોહિત થવાથી જીવરૂપ થાય છે અને આવિર્ભૂત થએલા આનન્દાંશથી જીવ બ્રહ્મવત્ જણાય છે. જીવમાં બે અંશ (સત્ અને ચિત્) વિદ્યમાન હોવાથી કેવળ સદંશની સ્ફૂર્તિથી જીવ બ્રહ્મના આભાસરૂપ છે. ચિદંશ અને સદંશની સ્ફૂર્તિથી તે પ્રતિબિમ્બ કહેવાય છે. અને ત્રણે અંશની સ્ફૂર્તિથી જીવનું બ્રહ્મત્વ કહેવાય છે. પણ જીવ લૌકિક આભાસ અથવા પ્રતિબિમ્બરૂપ નથી. જો હોય તો, જીવસ્વરૂપ મિથ્યા થઈ જાય. આથી માયાવાદી શિવાય બીજા બધા મતવાળા જીવને સત્ય જ માને છે. મિથ્યાવાદ યુક્તિબાધિત હોવાથી દૂષિત છે.

मायावजनिकाच्छन्नं नान्यथा प्रतिबिम्बनें ।
तत्र वृत्तेर्द्वा सुवर्णा श्रुतेरपि विरुध्यते ॥
गुहां प्रविष्टावित्युक्तेर्भगवद्वचनादपि ॥ ५८ ॥

બ્રહ્મ માયારૂપી પ્રતિબિમ્બથી ઢંકાયલું હોવાથી તેનું પ્રતિબિમ્બ હોઈ શકે નહિ. જો એમ ન હોત તો પ્રતિબિમ્બ થાત. બ્રહ્મ વ્યાપક હોવાથી તેમ જ દ્વા સુપર્ણા શ્રુતિથી અને गुहां प्रविष्टावात्मानौ हि तद्दर्शनात् આ સૂત્રથી જીવ અને ઈશ્વરની સ્થિતિ એક સ્થળે હોવાથી પ્રતિબિમ્બમાં વિરોધ પ્રાપ્ત થાય છે. તેમજ ભગવદ્ગીતાથી યે વિરોધ છે.

પ્રતિબિમ્બની સિદ્ધિને માટે વ્યવધાનની કલ્પના કરવી જોઈએ. તે વ્યવધાન માયાદિક જ છે. માયાવચ્છિન્ન બ્રહ્મનું પ્રતિબિમ્બ પડતું નથી. જેમ દર્પણાદિકની સામે પડદો હોય તો પુરુષનું પ્રતિબિમ્બ પડતું નથી. આ શિવાય બીજાં દૂષણો પણ છે જ. જે જેમાં વ્યાપીને રહે છે તેનું તેમાં પ્રતિબિમ્બ પડતું નથી. ઉપર રહેલું અને ભ્રાન્તિથી પ્રતીત થતું આકાશનું પ્રતિબિમ્બ પડે છે. વાસ્તવિકરીતે તો પ્રભામણ્ડલનું જ રૂપથી પ્રતિબિમ્બ છે. તેવી જ રીતે આકાશમાં ભ્રાન્તિથી દેખાતું નીલરૂપ છે. તેનું યે ગન્ધર્વનગરની પેઠે વસ્તુસામર્થ્યથી પ્રતિબિમ્બ પડે છે. પણ દર્પણની રેખાનું જેમ સર્વથા પ્રતિબિમ્બ પડતું નથી તેમ જગત્ને વ્યાપીને રહેલા બ્રહ્મનું યે પ્રતિબિમ્બ પડતું નથી. વળી, **द्वा सुपर्णा सयुजा सखाया समानं वृक्षं परिषस्वजाते । तयोरन्यः पिप्पलं स्वाद्वत्त्यनश्नन्यो अभिचाकशीति** બે પક્ષીઓ સાથે રહેનારા અને એક જ વૃક્ષ ઉપર બેઠેલા છે. તે બેમાંથી એક સ્વાદયુક્ત ફલને ખાય છે અને બીજો ખાતો નથી છતાં પ્રકાશે છે. આ શ્રુતિમાં જીવ કર્મના ફલનું ભક્ષણ કરનારો (કર્મફળને ભોગવનારો) છે એમ જણાવ્યું છે; ત્યારે જો પ્રતિબિમ્બ માનવામાં આવે તો જે ક્રિયા બિમ્બ કરે તે જ પ્રતિબિમ્બમાં થતી હોવાથી એકની ક્રિયા એજ ઢતરની ક્રિયા હોવી જોઈએ, પણ એ પ્રત્યક્ષથી વિરુદ્ધ છે. આથી જ પ્રતિબિમ્બની કલ્પના શ્રુતિથી વિરુદ્ધ છે. એ જ રીતે ન્યાય (વ્યાસસૂત્ર)થી યે વિરુદ્ધ છે. **गुहां प्रविष्टावात्मानौ हि तद्दर्शनात्** આ સૂત્રમાં જીવ અને ઈશ્વર એ બન્નેની એક જ હૃદયગુહામાં સ્થિતિ જણાવી છે, તેમ જ **ममैवांशो जीवलोके** અને **उत्क्रामन्तं स्थितं वापि** ઇત્યાદિ ગીતાવાક્યથી યે વિરુદ્ધ છે. એ રીતે પ્રતિબિમ્બકલ્પના શ્રુતિ, સૂત્ર અને સ્મૃતિ એ ત્રણેથી અને પ્રત્યક્ષથી યે વિરુદ્ધ છે. (વિસ્તાર માટે આવરણભઙ્ગ અને વિદ્વન્મણ્ડન જુઓ.) ૫૮

એ રીતે પ્રમાણથી પ્રતિબિમ્બવાદમાં બાધ જણાવીને યુક્તિઓથી યે બાધ દેખાડે છે—

जीवहानिस्तदा मुक्तिर्जीवन्मुक्तिर्विरुध्यते ।
लिङ्गस्य विद्यमानत्वादविद्यायां ततोऽपि हि ॥ ५९ ॥

ત્યારે, (જો જીવને પ્રતિબિમ્બ માનીએ ત્યારે) જીવસ્વરૂપનો નાશ એ જ મુક્તિ કહેવાશે. લિઙ્ગશરીર વિદ્યમાન હોવાથી જીવન્મુક્તિ વિરુદ્ધ થશે. જો અવિદ્યામાં પ્રતિબિમ્બ છે એમ કહેવાય તો પણ એ જ બાધ કાયમ રહે છે.

પ્રતિબિમ્બપક્ષમાં જીવસ્વરૂપની હાનિ એ જ મુક્તિ થશે. તેથી આત્મહાનિ થતાં પુરુષાર્થનો ભઙ્ગ થાય અને મોક્ષ પુરુષાર્થ બની શકે નહિ. અથવા જીવની અશક્તતા સિદ્ધ થતાં આસુર બ્રહ્મવિદ્યામાં પ્રવેશ થાય. તેમ જ લિઙ્ગ વિદ્યમાન હોવાથી જીવન્મુક્તિ પણ ઘટે નહિ. પ્રતિબિમ્બ ક્યાં પડે છે, એવો પ્રશ્ન ઉદ્ભવતાં અન્તઃકરણ કે અવિદ્યામાં પ્રતિબિમ્બ પડે છે એમ કહી શકાય. પણ એ બન્ને અશુદ્ધ હોવાથી તેમાં પ્રતિબિમ્બ સિદ્ધ થઈ શકતું નથી. છતાં પણ એમ માનીએ કે પ્રતિબિમ્બ પડે છે, તો લિઙ્ગપક્ષમાં ઉપાધિ વિદ્યમાન હોવાથી સંસાર જ પ્રાપ્ત થાય અથવા પરમ મુક્તિ પ્રાપ્ત થાય. પણ જીવન્મુક્તિ તો કોઈ રીતે સમ્ભવી શકે નહિ. તેથી અવિદ્યામાં પ્રતિબિમ્બ વિરુદ્ધ જ છે.

હવે જો એમ કહેવામાં આવે કે જીવન્મુક્ત એ મુક્ત જ છે, તો તેમાં યે દોષ દેખાડે છે.

अधिष्ठातुर्विनष्टत्वान्न देहः स्पन्दितुं क्षमः ।
प्रारब्धमात्रशेषत्वे सुषुप्तस्येव न व्रजेत् ॥ ६० ॥

જેમ સુતેલા પુરુષનો દેહ (અવિદ્યા અથવા લિઙ્ગશરીરના લયને લીધે) પ્રારબ્ધમાત્રથી ચાલતો નથી, તેમ જીવન્મુક્તિમાં અધિષ્ઠાતા (લિઙ્ગશરીર અથવા અવિદ્યા)ના નાશને લીધે દેહ ચાલવાને માટે શક્તિમાન્ થતો નથી.

વાદી એમ કહે કે જીવન્મુક્ત મુક્ત જ છે, ત્યાં કહે છે કે, જો જીવને પ્રતિબિમ્બ માનીએ તો અધિષ્ઠાતા (લિઙ્ગશરીર કે અવિદ્યા)નો નાશ થવાથી સ્થૂલ દેહ ચાલી શકવાને સમર્થ થતો નથી, પણ મુક્ત પુરુષને ગતિ, કૃત્યાદિ જોવામાં આવે છે. કદાપિ વાદી એમ શઙ્કા કરે કે પ્રારબ્ધમાત્રથી દેહ રહે છે, કેમકે **दैवादुपेतमुतदैववशादपेतम्** પ્રારબ્ધ કર્મથી કોઈ વખત દેહ વસ્ત્રાદિયુક્ત હોય છે, અને કોઈ વખત વસ્ત્ર વગરનો હોય છે, એ વાક્યમાં પ્રારબ્ધ બતાવેલું છે, તેના ઉત્તરમાં કહે છે કે તે વખતે અધિષ્ઠાતા વિદ્યમાન હોય છે, પણ મુક્ત પુરુષને તેનું (લિઙ્ગશરીરનું) અનુસન્ધાન હોતું નથી. પ્રારબ્ધ દેહની વિદ્યમાનતા જ સમ્પાદન કરી શકે છે, પણ અધિક ભોજનાદિકાર્ય સમ્પાદન કરી શકાતું નથી. સુષુપ્તિમાં લિઙ્ગશરીરના લયથી તે પ્રમાણે જણાય છે, માટે જીવ આભાસ કે પ્રતિબિમ્બ નથી.

तत्त्वमस्यादिवाक्यस्य शोधितस्यापि युक्तितः ।
न विद्याजनने शक्तिरन्यार्थं तच्च कीर्तितम् ॥
ब्रह्मणः सर्वरूपत्वमवयुज्य निरूपितम् ॥ ६१ ॥

યુક્તિમાત્રથી શોધિત તત્ત્વમસ્યાદિ વાક્યથી વિદ્યા ઉત્પન્ન કરવાની શક્તિ નથી, પણ તે વાક્ય અન્ય પ્રયોજનને માટે જ કહેલું છે, એટલે તે વાક્યથી જડ અને જીવનું પૃથક્ નિરૂપણ કરીને બ્રહ્મનું સર્વરૂપત્વ નિરૂપણ કરેલું છે.

જીવબ્રહ્મના ઐક્યની અન્યથા અનુપપત્તિથી તત્ત્વમસ્યાદિ વાક્યાનુસાર બિમ્બને પ્રતિબિમ્બનું ઐક્ય ઘટે છે, માટે બિમ્બપ્રતિબિમ્બત્વકલ્પના કરાય છે, એ શઙ્કાનો અનુદય કરવાને માટે કહે છે કે **तत्त्वमसि** એ વાક્ય મહાવાક્ય નથી. આ વાક્ય છાન્દોગ્યોપનિષદ્રમાં

શ્વેતકેતુ ઉપાખ્યાનને વિષે છે. તેમાં **अपि वा तमादेशमप्राक्षो येनाऽश्रुतं श्रुतं भवति** ઇત્યાદિ વાક્યના ઉપક્રમમાં એક વિજ્ઞાનથી સર્વવિજ્ઞાન થાય છે એમ કહેલું છે, તે જો એક જ સર્વ નામરૂપાત્મક હોય તો સમ્ભવે છે. જેમ સોનાના અણ્ડ (કડકા), સોનાના ઘાટ, બધું સોનું છે. એ પ્રકારે સોનાના જ્ઞાનથી તેનું જ્ઞાન થાય છે, અને તેને માટે જ (એક જ્ઞાનથી સર્વ વિજ્ઞાનને માટે) **सदेव सौम्येदथी** આરમ્ભી **"ऐतदात्म्यमिदं सर्वम् तत्सत्यम् स आत्मा तत्त्वमसि"** એ પ્રમાણેનું સમ્પૂર્ણ મહાવાક્ય છે. એ સઘળા વાક્યથી સર્વ જડ વસ્તુનું બ્રહ્માત્મકત્વ કહેલું છે, અને **तत् सत्यं** એ વાક્યથી જડગત (નશ્વરાદિ) દોષોનો પરિહાર કરેલો છે, અને પૂર્વ અને ઉત્તર, જડ અને જીવનું સદાત્મકત્વ હોવામાં **स आत्मा** તે આત્મા છે એમ મધ્યમાં હેતુ બતાવેલો છે. આ પ્રકારે જડનું સદાત્મકત્વ કહીને **तत्त्वमसि** એટલા વાક્યથી જીવનું પણ શ્રુતિ સદાત્મકત્વ કહે છે. આ ઉપદેશ છે, એ વાત **आवृत्तिरसकृदुपदेशात्** એ સૂત્રથી સિદ્ધ થાય છે. **ऐतदात्म्यम्** એ વાક્યમાં જેમ સદંશમાં ભાગત્યાગલક્ષણા નથી, તેમ ચિદંશમાં પણ ભાગત્યાગલક્ષણા નથી એમ જાણવું. શ્વેતકેતુ ભગવદવતાર છે એમ પણ જાણવું નહિ. તે ભગવદવતાર છે એમ કહીએ તો પૂર્વે સ્તબ્ધત્વ આદિ દોષ કહેલા છે તેનો વિરોધ આવે. સમગ્ર વાક્ય બ્રહ્મવાક્ય હોવાથી તેનો **तत्त्वमसि** એટલો એકદેશ જીવબ્રહ્મના ઐક્યનો બોધ કરાવતો નથી. બોધ કરાવે છે એમ કહેવાથી વાક્યભેદ થાય, અને ઉપક્રમનો વિરોધ આવે. કેટલાક **तत्सत्य**થી આરમ્ભીને આઠ પદનું મહાવાક્ય કહે છે, માટે એ કહેવું પણ ઉપર પ્રમાણે દૂષિત છે.

अतत्त्वमसि એ પ્રકારનો અર્થ તો વૈદિકને સમ્મત નથી. આ વાક્ય અન્ય પ્રયોજનને માટે કહેવાથી તેમાં વિદ્યા ઉત્પન્ન કરવાની શક્તિ નથી. જડ અને જીવને પૃથક્ બતાવીને સર્વ બ્રહ્મ છે એ પ્રકારે કહેવાને માટે જીવની બ્રહ્મરૂપતાનું નિરૂપણ કરેલું છે. ત્યાં વાદી એમ કહે કે ભલે વાક્યભેદ હો, તેમ હોવાથી એટલું જ વાક્ય જીવની બ્રહ્મતાનો બોધ કરે છે. જીવની બ્રહ્મતા સાક્ષાત્ નહિ ઘટવાથી ભાગત્યાગલક્ષણાથી અખણ્ડ વાક્યાર્થનો બોધ કરે છે. ત્યાં કહે છે કે બહુ સારું કર્યું કે બુદ્ધિમાન્ પુરુષમાં બગલાને બાંધવાનો પ્રયાસ માગ્યો. ઉપદેશનું ફલ શું એનો વિચાર કરવો જોઈએ. એ વાક્યવડે થયેલ બ્રહ્મભાવથી અધિક ધર્મ થઈ શકતો નથી. દેહાદિભેદબોધક સાઙ્ખ્યાદિસ્મૃતિથી દોષ નિરાકરણનો સમ્ભવ હોવાથી પ્રકરણભેદનો પણ અઙ્ગીકાર કરીને મહાવાક્યથી ઉપદેશનો પ્રયાસ વ્યર્થ છે.

अलौकिकं तत्प्रमेयं न युक्त्या प्रतिपद्यते ।
तपसा वेदयुक्त्या च प्रसादात्परमात्मनः ॥ ६२ ॥
विद्यां प्राप्नोत्युरुक्लेशः क्वचित् सत्ययुगे पुमान् ।
सर्वज्ञत्वं च तस्येष्टं लिङ्गं तेजोप्यलौकिकम् ॥ ६३ ॥
तत्प्राप्तावपि नो मुक्तिर्जाग्रत्स्वप्नवदुद्भवः ।
अविद्याविद्ययोस्तस्माद्भजनं सर्वथा मतम् ॥ ६४ ॥

તે પ્રમેય અલૌકિક છે. તે લૌકિકશક્તિથી જાણી શકાતું નથી. પણ તપ વેદાનુકૂલયુક્તિ તથા પરમાત્માના પ્રસાદ થકી જાણી શકાય છે. પુરુષ ઘણા ક્લેશથી કોઈ દેશમાં સત્યયુગમાં વિદ્યા પ્રાપ્ત કરે છે.

અને તેનું (વિદ્યાનું) ચિન્હ સર્વજ્ઞત્વ અને અલૌકિક તેજ છે. તે પ્રાપ્ત થવાથી પણ મુક્તિ થતી નથી. જેમ જાગ્રત્ અને સ્વપ્નનો પરસ્પર ઉદ્ભવ થાય છે, તેમ વિદ્યા અને અવિદ્યાનો ઉદ્ભવ થાય છે, માટે મુક્તિને સારૂ સર્વ પ્રકારે ભજન માનેલું છે.

વાદી જો એમ કહે કે, એમ ન હોય તો શ્રુતિ અભેદનો કેમ ઉપદેશ કરે છે? એ શંકાના નિરાસને માટે કહે છે કે લૌકિકવસ્તુ લૌકિકયુક્તિથી જણાય છે. બ્રહ્મ તો વૈદિક છે, તેથી વેદપ્રતિપાદિત બ્રહ્મનું જ્ઞાન શબ્દના સાધારણ પ્રકારથી થતું નથી, પરન્તુ તે જાણવાને માટે બીજું સાધન છે. તે સાધનમાં પ્રથમ તપ છે અને બીજું સાધન વેદયુક્તિ છે અને ભગવત્પ્રસાદ એ મુખ્ય કારણ છે, તપ અને વેદાનુકૂલયુક્તિથી પણ ભગવત્પ્રસન્નતા વગર પ્રમેય (બ્રહ્મ) જાણી શકાતું નથી. કોઈ દેશમાં સત્યયુગમાં પગ્યાદ્યસમ્પત્તિ પ્રાપ્ત થાય ત્યારે વાક્યાર્થજ્ઞાનથી વિદ્યા પ્રાપ્ત થાય છે. એમ ન હોય તો **कं ब्रह्म, खं ब्रह्म** એ ઉપાખ્યાનમાં ઉપદેશમાત્રથી બોધ કેમ થાય અને હાલના પુરુષોને તેથી કેમ બોધ થતો નથી? એથી સિદ્ધ થાય છે કે પાંચે અંગ (જેનું વર્ણન પાછળ શ્લોક ૪૫ મામાં કરેલું છે.) હોય તો જ વાક્યથી જ્ઞાન થાય છે. આ વખતના પુરુષને પણ જ્ઞાન થાય છે એમ વાદી કહે તો તેના ઉત્તરમાં કહેવામાં આવે છે કે જ્ઞાન થયાનાં બે ચિહ્ન છે, તેમાંનું એક પોતાને જણાય છે અને બીજું બીજાઓને જણાય છે. એ બે ચિહ્ન સર્વજ્ઞત્વ અને અલૌકિક તેજ છે. સર્વજ્ઞત્વ પોતાને જ માલમ પડે છે અને અલૌકિક તેજ બીજાઓને માલમ પડે છે.

વળી વાદી એમ કહે કે વાક્યાર્થજ્ઞાનમાં જ ભક્તિનો ઉપદેશ કહ્યો, તેથી શાસ્ત્રપર્યવસાન વિદ્યામાં છે, પણ ભક્તિમાં નથી. એના ખુલાસામાં કહે છે કે ઉપનિષદ્ વાક્યવડે મહાવાક્યાર્થરૂપ વિદ્યા પ્રાપ્ત કરવાથી પણ બ્રહ્મભાવ કે, સાયુજ્ય થતું નથી, કેમ કે જેમ જાગરણ અને સ્વપ્ન પરસ્પર કાલે કરીને આવિર્ભાવ અને તિરોભાવને પામે છે, તેમ જ વિદ્યા અને અવિદ્યા બન્ને એકબીજાનું મર્દન કરે છે. વિદ્યાના ઉપમર્દનથી ફરીથી અવિદ્યાનો આવિર્ભાવ થાય છે, માટે ભગવદ્ભજનને અભાવે વિદ્યાને માટે કરેલો પ્રયાસ વ્યર્થ છે. તે કારણથી સ્વતંત્રભક્તિ અથવા સાયુજ્યને માટે સર્વ પ્રકારે ભજન માનેલું છે.

सच्चिदानन्दरूपं तु ब्रह्म व्यापकमव्ययम् ।
सर्वशक्ति स्वतन्त्रं च सर्वज्ञं गुणवर्जितम् ॥ ६५ ॥

બ્રહ્મ સચ્ચિદાનન્દરૂપ, વ્યાપક, નાશરહિત, સર્વશક્તિમાન્, સ્વતન્ત્ર, સર્વજ્ઞ, પ્રાકૃત ગુણરહિત છે.

એ પ્રકારે જીવપ્રકરણ સમાપ્ત કરીને હવે બ્રહ્મપ્રકરણનું નિરૂપણ કરવામાં આવે છે. બ્રહ્મ એ શબ્દ જ્ઞાનક્રિયા ઉભયવિશિષ્ટને પરબ્રહ્મને બતાવનારો છે. (તે અક્ષરવાચક નથી પણ પુરુષોત્તમવાચક છે.) સર્વ ગુણોનું એક બ્રહ્મને વિષે નિયમન હોવાથી બ્રહ્મપદનો અર્થ વ્યાપક થાય છે. **अविनाशी वा अरेऽयमात्माऽनुच्छित्तिधर्मा** ઇત્યાદિ. (અરે મૈત્રેયી! નિશ્ચય આ આત્મા અવિનાશી અને નાશ નહિ થાય એવા ધર્મવાળો છે) આ શ્રુતિથકી બ્રહ્મ અવ્યય છે. તેમાં સ્વરૂપ અને ધર્મ બન્નેનું શ્રુતિમાં અવિનાશીપણું કહેલું છે. **यः सर्वज्ञः सर्वशक्तिः** એ શ્રુતિથી બ્રહ્મ સર્વજ્ઞ અને સર્વશક્તિવાળું છે. જો બ્રહ્મ ધર્મ વગરનું હોય તો સર્વને અનુપાસ્ય, અપ્રાપ્ય અને અફલ થાય. બ્રહ્મ પૂર્ણજ્ઞાન ક્રિયાશક્તિયુક્ત હોવાથી સ્વતન્ત્ર છે. **च**કારવડે

सर्वस्य वशी सर्वस्येशानः એ શ્રુતિથકી બ્રહ્મ સર્વને વશ કરે છે. તે પ્રાકૃત ગુણથકી રહિત છે. એ પ્રકારે બ્રહ્મના ૭ ધર્મ, ૧ ઐશ્વર્ય, ૨ વીર્ય, ૩ યશ, ૪ શ્રી, ૫ જ્ઞાન, અને ૬ વૈરાગ્ય ગુણનું વર્ણન કર્યું.

सजातीयविजातीयस्वगतद्वैतवर्जितम् ।
सत्यादिगुणसाहस्रैर्युक्तमौत्पत्तिकैः सदा ॥ ६६ ॥
सर्वाधारं वश्यामायमानन्दाकारमुत्तमम् ।
प्रापञ्चिकपदार्थानां सर्वेषां तद्विलक्षणम् ॥ ६७ ॥

તે બ્રહ્મ સજાતીય, વિજાતીય, સ્વગત ભેદરહિત છે, અને નિત્ય સ્વાભાવિક સત્યાદિ હજારો ગુણથી યુકત છે.

સર્વના આધારભૂત, માયાને વશ રાખનાર, આનન્દાકાર, ઉત્તમ અને પ્રાપઞ્ચિક પદાર્થોના ગુણથકી વિલક્ષણ છે.

વ્યાપક એટલે દેશ, કાળ અને વસ્તુથી અપરિચ્છિન્ન. જેનું વસ્તુપરિચ્છેદત્વ હોય તેનું વ્યાપકત્વ સમ્ભવતું નથી, માટે ત્રણ પરિચ્છેદનો નિષેધ કરવામાં આવે છે. સજાતીય જીવ, વિજાતીય જડ અને સ્વગત અન્તર્યામી એ ત્રણેને વિષે ભગવાન્ અનુસ્યૂત છે અને એ ત્રણ રૂપ પોતે જ થાય છે, તેથી તેવડે થતા ભેદથી રહિત છે. આ ઠેકાણે એ ત્રણેને વિષે અવતારની પેઠે બુદ્ધિ કરવી. આ પ્રકારે ભગવત્ત્વ પ્રતિપાદન કરીને તન્ત્રમાં કહેલાં ભગવાનના ગુણો કહેવામાં આવે છે. **सत्यं शौचं** ઇત્યાદિ શ્લોકોમાં ભગવાનના સત્યાદિગુણોનું બોધન કરેલું છે. તે ગુણો સ્વાભાવિક છે અને સૃષ્ટિ પ્રલયાદિકમાં પણ વિદ્યમાન જ રહે છે. પૂર્વે કહેલા સત્યાદિ ગુણ વૈદિક છે, એમ બતાવવાને માટે ફરીથી શ્રુતિમાં કહેલા ગુણોનું સઙ્ક્ષેપથી વર્ણન કરવામાં આવે છે.

सेतुर्विधरणः એ શ્રુતિથકી બ્રહ્મ સર્વના આધારભૂત છે.

ગીતામાં બ્રહ્મને માયાનો સમ્બન્ધ કહેલો છે, તેથી બ્રહ્મ માયાને આધીન થાય એ શઙ્કા દૂર કરવાને માટે મૂળમાં **वश्यमायम्** કહેલું છે. એ વાક્યથી બ્રહ્મને આધીન માયા છે એમ બતાવેલું છે. બ્રહ્મ સાકાર એટલે આનન્દાકાર અને અક્ષરથકી ઉત્તમ છે. કારણના ધર્મો જ કાર્યમાં હોય છે, તોપણ કાર્યગત ગુણોમાં અન્યથા પ્રતીતિ થાય છે, તેની વ્યાવૃત્તિ (ભિન્નતા)ને માટે કહે છે કે પ્રાપઞ્ચિક સર્વ પદાર્થથકી બ્રહ્મ વિલક્ષણ છે.

जगतः समवायि स्यात्तदेव च निमित्तकम् ।
कदाचिद्रमते स्वस्मिन् प्रपञ्चेऽपि क्वचित् सुखम् ॥ ६८ ॥

તે જ બ્રહ્મ જગત્નું સમવાયિ કારણ છે અને તે જ નિમિત્તકારણ છે. એ બ્રહ્મ કોઈ વખત પોતાના સ્વરૂપમાં રમે છે અને કોઈ વખત સુખથી પ્રપઞ્ચમાં રમે છે.

આ પ્રકારે બ્રહ્મના ધર્મને કહીને તેનું કાર્ય કહે છે. સર્વ કાર્યરૂપ જગત્નું બ્રહ્મ જ સમવાયિકારણ છે. ગાર્ગીબ્રાહ્મણમાં બ્રહ્મને વિષે સર્વ ઓતપ્રોત પ્રસિદ્ધ છે અને સર્વનું નિમિત્તકારણ પણ એ બ્રહ્મ જ કહેલું છે, તેમ જ કર્તા પણ બ્રહ્મ છે. પ્રપઞ્ચના નિર્માણનું

એ કારણ છે કે જે વખતે પ્રપઞ્ચમાં રમણની ઇચ્છા થાય, તે વખતે બ્રહ્મ પ્રપઞ્ચનો વિસ્તાર કરે છે અને પોતાને વિષે રમણની ઇચ્છા થાય ત્યારે પ્રપઞ્ચને પોતાને વિષે લીન કરે છે.

यत्र येन यतो यस्य यस्मै यद्यद्यथा यदा ।
स्यादिदं भगवान् साक्षात् प्रधानपुरुषेश्वरः ॥ ६९ ॥

જેને વિષે, જે વડે, જેના થકી, જે સમ્બન્ધી, જેને અર્થે અને જે જે પ્રકારે જ્યારે થાય છે, ત્યારે તે સર્વ પ્રધાન પુરુષના નિયન્તા સાક્ષાત્ ભગવાન્ છે.

કાર્યાદિભાવ કોઈ અન્ય પદાર્થ છે, એમ શઙ્કા થાય ત્યાં બ્રહ્મના સ્વરૂપનું નિરૂપણ કરે છે. સાતે વિભક્તિના પ્રકારનો અર્થ ભગવાન્ જ છે. પ્રકૃતિ, પુરુષ અને કાળ પણ તે જ છે.

यः सर्वत्रैव सन्तिष्ठन्नन्तरः संस्पृशेन्न तत् ।
शरीरं तं हि वेदेत्थं योऽनुविश्य प्रकाशते ॥
सर्ववादानवसरं नानावादानुरोधि तत् ॥ ७० ॥
अनन्तमूर्तिं तद्ब्रह्म कूटस्थं चलमेव च ।
विरुद्धसर्वधर्माणामाश्रयं युक्त्यगोचरम् ॥ ७१ ॥

જે બ્રહ્મ સર્વને વિષે અન્દર સ્થિતિ કરતા છતાં પણ સર્વ કાર્યને પોતાના મધ્યમાં સ્થાપન કરે છે, તોપણ તે કાર્યને પોતે સ્પર્શ કરતા નથી. બ્રહ્મ સર્વને પોતાના શરીરરૂપ માની તેમાં પ્રવેશ કરીને પ્રકાશે છે, પણ શરીર એ પ્રકારે તેને જાણતું નથી. તે બ્રહ્મ કોઈપણ વાદનો વિષય નથી અને તે સર્વ વાદને અનુસરે છે. તે બ્રહ્મ અનન્તમૂર્તિ છે, કૂટસ્થ અને ચલ છે, તે સર્વ વિરુદ્ધ ધર્મોનો આશ્રય છે અને યુક્તિનો અવિષય છે.

એ પ્રકારે પૂર્વસ્થિતિ કહીને પછીની સ્થિતિ કહેવામાં આવે છે. બ્રહ્મ સર્વ પદાર્થમાં પોતે સ્થિતિ કરે છે, અને તેને પોતાના મધ્યમાં સ્થાપન કરે છે. એ પ્રમાણે આધાર અને આધેયભાવ પોતે થાય છે, તોપણ કોઈ પદાર્થને પોતે સ્પર્શ કરતું નથી. કદાપિ એમ શઙ્કા થાય કે તે પ્રમાણે અજ્ઞાનથી એમ થાય છે, તો તે શઙ્કા દૂર કરવાને કહે છે કે, બ્રહ્મ સર્વ પદાર્થને પોતાના શરીરત્વે માને છે, તેથી સર્વ તેને જ્ઞાપક થાય છે, તોપણ તેને બ્રહ્મ સ્પર્શ કરતું નથી. ત્યારે એમ શઙ્કા થાય કે ભગવાન્ આનન્દનિધિ હોવાથી શરીર તેનો સ્પર્શ કરે, ત્યાં કહે છે કે, જે બ્રહ્મ શરીરમાં પ્રવેશ કરીને પ્રકાશે છે તેને શરીર જાણતું નથી. શ્રુતિમાં પણ કહેલું છે કે—

यः पृथिव्यां तिष्ठन्पृथिवीमन्तरो यमयति यस्य पृथिवी शरीरं यं पृथिवी न वेद स आत्मा अन्तर्याम्यमृतः

જે પરમેશ્વર પૃથ્વીમાં સ્થિતિ કરતા પૃથ્વી થકી ભિન્ન છે, જેનું પૃથ્વી શરીર છે, તેને પૃથ્વી જાણતી નથી (બૃહદારણ્યક.)

શ્રુત્યાદિભેદે વિષયનું જુદા જુદા પ્રકારનું પ્રતિપાદન હોવાથી, અન્યોન્ય વિરોધવડે બ્રહ્મને વિષે કાંઇપણ પ્રમાણ થશે નહિ, એ શઙ્કાના ખુલાસામાં કહે છે કે સર્વભવનસામર્થ્ય-

વડે બ્રહ્મ વિરૂદ્ધ ધર્માશ્રય હોવાથી શ્રુતિઓમાં જુદાં જુદાં વાક્યની એકવાક્યતા નિરૂપણ કરેલી છે. વાદીનાં વાક્યો બ્રહ્મના જૂદા જૂદા અંશને પ્રતિપાદન કરનારાં નથી, કેમ કે વાદીના હૃદયનો અભિપ્રાય તેવો નથી, માટે સર્વવાદ સ્વભ્રાન્તિકલ્પિત હોવાથી વસ્તુ સ્પર્શ નહિ કરવાને લીધે, બ્રહ્મ, તે વાદનો વિષય થતું નથી. કદાપિ એમ શઙ્કા કરે કે વાદીનું હૃદય જે પ્રમાણે હોય તે પ્રમાણે સરસ્વતીરૂપ વાક્યની એકવાક્યતા કેમ ન થાય? એ શઙ્કા દૂર કરવાને માટે કહે છે કે, નાના પ્રકારના વાદને અનુસરનારૂં પણ બ્રહ્મજ છે. એક એક વાદ બ્રહ્મના એક એક ધર્મ પ્રતિપાદક એક એક વાક્યનું અઙ્ગ છે. એ પ્રકારે ભગવાન્ સર્વ વાદોને અનુસરે છે.

બ્રહ્મને વિષે વિરૂદ્ધ ધર્મો છે, તે જણાવવાને માટે કહે છે કે બ્રહ્મ અનન્તમૂર્તિ છે. વ્યાપકત્વ એકત્વ બતાવે છે, અને અનન્તમૂર્તિ બહુત્વ બતાવે છે. આ પ્રકારે પરસ્પરવિરુદ્ધ ગુણ કહીને વિરુદ્ધ ક્રિયા કહે છે. બ્રહ્મ કૂટસ્થ (સ્થિર) છે, અને ચલાયમાન (ગતિ વાળું) પણ છે. મૂલમાં **एवकार** છે તે સગુણાદિભેદને જણાવે છે, તેમજ **चकार**થી નહિ કહેલા વિરુદ્ધ ધર્મો સમજી લેવા. વાક્યની પેઠે બ્રહ્મમાં પણ વિરોધની શઙ્કા થાય તેના સમાધાનને માટે સ્પષ્ટ કહે છે કે જેમ પૃથ્વી સહજવિરુદ્ધ જીવોનો (ઉંદર–બિલાડી વગેરેનો) આધાર છે, તેમ બ્રહ્મ સર્વ વિરુદ્ધધર્મોનો આધાર છે. પૃથ્વીમાં જે વિરુદ્ધધર્મોનો આધાર જણાય છે, તે કારણનો એટલે બ્રહ્મનો જ છે. વિશેષવડે લૌકિકયુક્તિનો વિષય બ્રહ્મ નથી, કેમ કે તે લૌકિક યુક્તિથી જણાતું નથી.

आविर्भावतिरोभावैर्मोहनं बहुरूपतः ।
इन्द्रियाणां तु सामर्थ्याददृश्यं स्वेच्छया तु तत् ॥ ७२ ॥

આવિર્ભાવ અને તિરોભાવવડે બહુરૂપથી બ્રહ્મ મોહ ઉત્પન્ન કરે છે. તે ઇન્દ્રિયોના સામર્થ્યથી અદૃશ્યજ છે, અને પોતાની ઇચ્છાથી દૃશ્ય પણ છે.

કોઈ એમ શઙ્કા કરે કે અવતારને વિષે શ્રુતિ બ્રહ્મત્વ કહે છે. અવતાર જેમ લૌકિકપ્રમાણનો વિષય થાય છે તેમ બ્રહ્મ લૌકિકયુક્તિનો પણ વિષય થાય. આ શઙ્કાના ખુલાસામાં કહે છે કે આવિર્ભાવ અટલે અવતાર. અર્થાત્ મત્સ્યાદિરૂપવડે પ્રાકટ્ય થવું તે. તિરોભાવ એટલે અવતારની સમાપ્તિ. આવિર્ભાવ બહુ પ્રકારના છે. કોઈ વખત ભગવાન્ સ્થાવર થકી પ્રકટ થાય છે, કોઈ વખત જઙ્ગમ થકી પ્રકટ થાય છે, અને કોઈ વખત સ્થાવર જઙ્ગમ સિવાય સ્વતઃપ્રકટ થાય છે. આ બધા પ્રકાર નટની પેઠે મોહ કરનારા છે, તેથી ભગવાન્ લૌકિકયુક્તિનો વિષય થતા નથી, કેમ કે કોઈ પણ લૌકિક મત્સ્ય એક દિવસમાં સો યોજન વધી શકતો નથી, તેમ લૌકિક વરાહ ક્ષણવારમાં પર્વતસમાન રૂપવાળો થઈ શકતો નથી, માટે બ્રહ્મને લૌકિકયુક્તિનું વિષયત્વ કહેવું એ ભ્રાન્તિ છે. કદાપિ એમ શઙ્કા કરવામાં આવે કે કૃષ્ણાદિ અવતારો સર્વ મનુષ્યોએ દીઠેલા છે, તો તેથી બ્રહ્મ લૌકિક પ્રમાણનો વિષય થયું, એ શઙ્કાની નિવૃત્તિને માટે કહે છે કે, ચક્ષુ પોતાના સામર્થ્યવડે ભગવાનને જોઈ શકતું નથી, પણ મને સર્વ જુઓ એવી ભગવાન્ની ઇચ્છા થાય ત્યારે જોઈ શકે છે.

आनन्दरूपे शुद्धस्य सत्त्वस्य फलनं यदा ॥
तदा मरकतश्याममाविर्भावे प्रकाशते ॥ ७३ ॥

આનન્દરૂપ બ્રહ્મને વિષે જ્યારે શુદ્ધ સત્ત્વનું ફલન (પ્રભા પડવી) થાય છે ત્યારે આવિર્ભાવમાં એટલે અવતારમાં મકરત (મણિ) ના સરખું શ્યામ બ્રહ્મ પ્રકાશે છે.

કોઈ શઙ્કા કરે કે રૂપવાળું દ્રવ્ય ચક્ષુનો વિષય છે. તો બ્રહ્મ મહત્ અને અદ્ભુત રૂપવાળું હોવાથી ચક્ષુનો વિષય કેમ ન થાય ? ત્યાં કહે છે કે બ્રહ્મને વિષે આનન્દજ રૂપસ્થાનીય છે. તેને વિષે (એ આનન્દને વિષે) ભગવાન્‌ના આસન્નત્વવડે સ્ફુરિત થયેલા દેવતારૂપ શુદ્ધ સત્ત્વનું પ્રતિફલન (પ્રતિબિમ્બ) થવાથી એ આનન્દ નીલમેઘના જેવો જણાય છે. જેમ સ્ફાટિક શ્વેત પાષાણરૂપ હોવા છતાં પણ જપાકુસુમનું રક્તપણું ગ્રહણ કરીને પાષાણ થકી પોતાનું જુદું રૂપ દેખાડે છે, તેમ બ્રહ્મ પણ જગત્‌ને વિષે પ્રકટ હોવા છતાં સત્ત્વગુણની શ્યામતા ગ્રહણ કરીને પોતાનું બ્રહ્મત્વ જણાવે છે. સત્ત્વ, રજ અને તમોગુણની શ્યામ, રક્ત, અને શ્વેતતાનો વિષ્ણુ, બ્રહ્મા અને શિવના વર્ણથી નિર્ણય થાય છે.

चतुर्युगेषु च तथा नानारूपवदेव तत् ।
उपाधिकालरूपं हि तादृशं प्रतिबिम्बते ॥ ७४ ॥

જે રીતે ગુણાવતારમાં બ્રહ્મનાં જુદાં જુદાં રૂપ છે, તે રીતે ચાર યુગમાં પણ બ્રહ્મ જુદા જુદા રૂપવાળું જ જણાય છે, કારણ કે જુદા જુદા રૂપવાળું ઉપાધિરૂપ કાળનું સ્વરૂપ બ્રહ્મમાં પ્રતિબિમ્બિત થાય છે.

કૃતયુગમાં બ્રહ્મ શુકલવર્ણનું અને ચતુર્બાહુવાળું જણાય છે. તેમ જણાવવામાં કારણ એ છે કે સત્યાદિયુગાભિમાની દેવતાનું રૂપ બ્રહ્મમાં પ્રતિબિમ્બિત થાય છે, તેથી કાળભેદને લીધે રૂપનો ભેદ થાય છે, અર્થાત્ સત્યયુગમાં કાળનું રૂપ શ્વેત હોય છે, તે કારણથી સત્યયુગમાં બ્રહ્મનું રૂપ શ્વેત જણાય છે. તેમજ ત્રેતામાં કાલનો વર્ણ રક્ત, દ્વાપરમાં શ્યામ, અને કલિયુગમાં કૃષ્ણ હોય છે, તેથી બ્રહ્મનું રૂપ તે તે યુગમાં તે તે વર્ણનું ભજનારને પ્રતીત થાય છે.

अथवा शून्यवद् गाढं व्योमवद् ब्रह्म तादृशम् ।
प्रकाशते लोकदृष्ट्या नाऽन्यथा दृक् स्पृशेत् परम् ॥ ७५ ॥

અનવગાહ્ય બ્રહ્મ શૂન્ય અને આકાશની પેઠે લોક દૃષ્ટિથી નીલ પ્રકાશિત થાય છે, બીજે પ્રકારે દૃષ્ટિ પરબ્રહ્મને સ્પર્શ કરી શકતી નથી.

મેઘાદિરહિત આકાશદેશમાં નીલત્વ પ્રતીત થાય છે. ચક્ષુ રૂપવાળા દ્રવ્યને ગ્રહણ કરે છે અને દ્રવ્ય ન હોવાથી દૂર જઈ નીલવર્ણ જેવું જુએ છે, તેટલાથી આકાશ કે અન્ધકારમાં રૂપ છે એમ સમજવું નહિ. તેવી રીતે બ્રહ્મ પણ ગમ્ભીરતાવડે લોકદૃષ્ટિથી નીલ જેવું પ્રતીત થાય છે. પૂર્વ પક્ષ કરતાં આ પક્ષ શ્રેષ્ઠ છે, કેમ કે ઇન્દ્રિયો બહારગમન કરનાર છે, તેથી પરમાત્માને ચક્ષુ સ્પર્શ કરી શકતું નથી. જો ચક્ષુ સ્પર્શ કરી શકે તો બ્રહ્મનું પરત્વ ઘટે નહિ.

आत्मसृष्टेर्न वैषम्यं नैर्घृण्यं चापि विद्यते ।
पक्षान्तरेऽपि कर्म स्यान्नियतं तत्पुनर्बृहत् ॥ ७६ ॥

બ્રહ્મના સ્વરૂપનીજ સૃષ્ટિ હોવાથી સૃષ્ટિ રચવાથી બ્રહ્મમાં વૈષમ્ય-

નૈર્ઘૃણ્યદોષ પણ આવતો નથી. મતાન્તરમાં કર્મનો સ્વીકાર કરવામાં આવે છે, પણ કર્મના સ્વરૂપનો વિચાર કરીએ તો કર્મ પણ બ્રહ્મજ છે.

આ પ્રકારે લૌકિકદોષનો પરિહાર કરી સૃષ્ટિ કરવાથી વિષમતા અને નિર્દયપણું પ્રાપ્ત થાય તેનો પરિહાર કરે છે. **स आत्मानं स्वयमकुरुत** એ શ્રુતિમાં પોતાના સ્વરૂપથી સૃષ્ટિ હોવાથી જગત્માં નાના પ્રકારના દેહોને ઉત્પન્ન કરતા છતાં પણ ભગવાન્ પોતે વિષમ થતા નથી, તેમ ક્રૂર કર્મ કરવા છતાં પણ નિર્દય થતા નથી. મૂલમાં ચકાર થકી બીજા દોષનો પણ પરિહાર સમજી લેવો. મતાન્તરમાં વૈષમ્ય નૈર્ઘૃણ્યનો પરિહાર કરવા માટે કર્મનો સ્વીકાર કરવામાં આવે છે. કર્મના સ્વરૂપનો જો વિચાર કરીએ તો, કર્મ બ્રહ્મ થકી અભિન્ન છે, તેથી તેનો તે દોષ કાયમ રહે છે. કર્મને બ્રહ્મના સ્વરૂપ થકી ભિન્ન ગણીએ તો બ્રહ્મ કર્માધીન થવાથી અસ્વતન્ત્ર થાય છે. કર્મને આધીન જ જો સુખ દુઃખ થતું હોય તો ઈશ્વરકારણતા સમ્ભવે નહિ, અને ગીતાજીમાં **सुखं दुःखं भवोऽभावो भयं चाभयमेव च** એ શ્લોકથી કહ્યું છે કે સુખ દુઃખ વગેરે મારા થકી જ થાય છે, એ કહેવું સમ્ભવે નહિ. બ્રહ્મ લૌકિક નહિ હોવાથી લોકની પેઠે તેમાં દૂષણ સ્થાપવું યુક્ત નથી. માટે આત્મસૃષ્ટિથી જ વિષમતા અને નિર્દયતાનો પરિહાર થાય છે. **वैषम्यनैर्घृण्ये न सापेक्षत्वात्** એ સૂત્ર તો લોકબુદ્ધિ અનુસારે છે, એમ ન હોય તો **फलमत उपपत्तेः** ફલ ઈશ્વર થકીજ ઘટે છે, એ અધિકરણનો વિરોધ આવે.

स एव हि जगत्कर्ता तथापि सगुणो न हि ॥
गुणाभिमानिनो ये वै तदंशाः सगुणाः स्मृताः ।
कर्ता स्वतन्त्र एव स्यात्सगुणत्वे विरुध्यते ॥ ७७ ॥

તેજ ભગવાન્ જગત્કર્તા છે તોપણ તે સગુણ નથી. જે દેવતાઓ ગુણાભિમાની કહેલા છે તે ભગવાન્ના અંશ છે, અને તેઓ સગુણ કહેવાય છે. કર્તા સ્વતન્ત્રજ થાય છે. સ્વતન્ત્રતામાં સગુણત્વ વિરુદ્ધ છે.

વાદી એમ કહે છે કે ઈશ્વર ગુણને આધીન હોવાથી કર્માનુસારે જ કર્તા હોઈ શકે. એ શઙ્કાનો નિરાસ કરવાને માટે કહે છે કે ઉંચ નીચ સ્વભાવવાળા જગત્ને જે ઉત્પન્ન કરે છે તે જગત્કર્તા છે, પણ સગુણ નથી. કર્તા (ભગવાન્) સગુણ નથી એ સિદ્ધ કરવાને માટે ગુણનું લક્ષણ કહેવામાં આવે છે. ગુણ અભિમાનને ઉત્પન્ન કરે છે. જેને દેહ ઇન્દ્રિય વગેરેનું અભિમાન ન હોય પણ ગુણનું અભિમાન હોય તોપણ તે સગુણ કહેવાય છે. ગુણો સૃષ્ટિના, તેના પાલનના અને લયના હેતુભૂત છે. તે ગુણો અધિષ્ઠાતા દેવતા વગર કાર્ય કરી શકતા નથી, તેથી અધિષ્ઠાતા દેવતાઓ સગુણ કહેવાય છે, અને તે દેવતાઓ ભગવાન્ના અંશ છે એમ સ્મૃતિપુરાણથી સિદ્ધ થાય છે. નિયન્તા મૂલ કર્તા ભગવાન્ સગુણ નથી, કારણ કે કર્તા સ્વતન્ત્રજ હોઈ શકે.

केचिदत्रातिविमलप्रज्ञाः श्रौतार्थबाधनम् ।
कृत्वा जगत्कारणतां दूषयन्ति हरौ परे ॥ ७८ ॥

જેની નિર્મલબુદ્ધિ જતી રહેલી છે એવા કેટલાક પુરુષો શબ્દના મુખ્ય અર્થનો બાધ કરીને પરબ્રહ્મને વિષે જગત્ની કારણતા દૂષિત કરે છે.

આ પ્રકારો, પોતાનો મત સ્થાપન કરીને પરમતનું નિરાકરણ કરવાને માટે ભગવાન્‌ને સગુણ માનનારા પુરુષોનો ઉપહાસ કરે છે. શ્રુતિ એ મુખ્ય અથવા અભિધાવૃત્તિથી પ્રકરણાનુસારે જે અર્થ પ્રતિપાદન કરાય તેજ શ્રુત્યર્થ છે, તેમાં **सदेव सौम्येदमग्र आसीत्, ब्रह्म विदाप्नोति परम्, भृगुर्वै वारुणिः,** ઇત્યાદિ સન્દિગ્ધ બ્રહ્મપ્રકરણને વિષે કેવલ બ્રહ્મનું જ જગત્ કારણત્વ પ્રતિપાદન કરેલું છે, અને તેની પેઠે બીજાં સન્દિગ્ધ વાક્યોમાં વ્યાસે સૂત્રથી નિર્ણય કરી તેમાં પણ કેવલ બ્રહ્મનું જગત્કારણત્વ પ્રતિપાદન કરેલું છે, પરન્તુ જેના થકી નિર્મલબુદ્ધિ જતી રહેલી છે એવા કેટલાક (દોઢડાહ્યા) પુરુષો વાક્યાભાસ, અને યુક્ત્યાભાસને આગળ કરીને શ્રુતિ અને સૂત્રનો બાધ કરી બ્રહ્મની જગત્કારણતા દૂષિત કરે છે. જે બ્રહ્મ, શ્રુતિ, સૂત્રમાં જગત્‌ના કારણરૂપ કહેલું છે તે પુરુષોત્તમ છે.

अनाद्यविद्यया बद्धं ब्रह्म तत्किल कारणम् ।
स्वाविद्यया संसरति मुक्तिः कल्पितवाक्यतः ॥ ७९ ॥

અનાદિ અવિદ્યાથી બન્ધાયલું બ્રહ્મ જગત્‌નું કારણ છે, અને તે બ્રહ્મ પોતાની અવિદ્યાથી સંસારને પામે છે. કલ્પિત વાક્યો થકી તેઓ મુક્તિ માને છે. આ પ્રમાણે તેઓ સર્વને અલીક માને છે.

હું અજ્ઞ છું એવા અનુભવથી સિદ્ધ થતી ભાવરૂપ અનાદિ અવિદ્યા છે, તેનાથી બન્ધાયલું ચૈતન્ય તેના અધ્યાસ થકી જગત્‌નું કારણ છે, કારણ કે કારણ કાર્યાનુરૂપ હોવું જોઇએ. કાર્ય જડરૂપ જગત્ હેય અને તુચ્છ સ્વરૂપવાળું છે, માટે તેનું કારણ પણ તેવુંજ હોવું જોઇએ. આવી રીતના યુક્ત્યાભાસો માયાવાદીઓ કરે છે. સિદ્ધાન્ત એવો છે કે **सत्यं चाऽनृतं च सत्यमभवत्, स आत्मानं स्वयमकुरुत, प्रजायेय**

ઉપરની શ્રુતિઓ કાર્યરૂપ જગત્‌નું બ્રહ્મત્વ નિઃસન્દિગ્ધ રીતે પ્રતિપાદન કરે છે. બ્રહ્મવિત્ પુરુષોના હૃદયમાં કોઈ વખત જગત્ હેય (ત્યાગ કરવા લાયક) અથવા તુચ્છ છે એવી પ્રતીતિ થતી નથી. પુરુષને પોતાના અઙ્ગમાં પૃથક્ ભાન થવાથી તેવી તુચ્છ પ્રતીતિ થાય છે, અર્થાત્ જગત્‌ને બ્રહ્મ થકી જુદું જાણવાથી તેવી પ્રતીતિ થાય છે, પરન્તુ શ્રુતિમાં બ્રહ્મ જગત્ થકી અભિન્ન છે એમ ન હોય તો બીજાદિકનું બ્રહ્મત્વ કથન મૂલ દૃષ્ટાન્તથી બાધિત થાય, એમ થવાથી સર્વ સન્માર્ગનો નાશ થાય. તેઓના વાક્યાભાસો શ્રુતિના એક દેશમાંથી ગ્રહણ કરેલા છે. એ વાક્યો નીચે મુજબ છેઃ—

इन्द्रो मायाभिः पुरुरूप ईयते, अमृतापिधानाः, वाचारम्भणं विकारः, मायां तु प्रकृतिं विद्यात्

તેઓને પદાર્થમાત્ર માયા છે. પરન્તુ વાક્યના વિરોધથી તે વાક્યાભાસો વાક્યાર્થમાં યથાર્થ સમ્ભવતા નથી, માટે યથાર્થ અર્થમાં શ્રુતિમાં માયાશબ્દથી કોઈ ઠેકાણે ઇન્દ્રિયોની વૃત્તિ કહેલી છે. કોઈ ઠેકાણે માયાને પ્રથમ અથવા સૂક્ષ્મકાર્ય કહેલું છે. અમૃતશબ્દથી દેહેન્દ્રિયાદિક કહેલું છે, પણ આ ઠેકાણે આ વાક્યોમાં સ્વપ્નાદિના દૃષ્ટાન્તથી જગત્‌નું મિથ્યાત્વ કહેવું શકય નથી. મિથ્યા દૃષ્ટિ નાસ્તિકતા છે. અસુરો જગત્ માયા છે એમ કહે છે. **असत्यमप्रतिष्ठं ते जगदाहुरनीश्वरं** આસુર પુરુષો જગત્‌ને અસત્ય, (રજ્જુમાં સર્પની પેઠે)

પ્રતિષ્ઠા વગરનું, અને ઈશ્વરરહિત કહે છે. એ વાક્યોથી જગત્‌ના મિથ્યાત્વનો બાધ થાય છે. જગત્‌ના સત્યત્વને બતાવનાર હજારો વાક્યો છે. **स सभूतं स भव्यम्, हरिरेव जगत्,** એ વાક્યો જગત્‌નું બ્રહ્મત્વ કહે છે.

જેઓ પોતાના ચિત્તના દોષથી જગત્ દુષ્ટ છે એમ જુએ છે, તેઓના સમાધિરહિત હૃદયમાં અવિદ્યાવાદ, શાસ્ત્રબાધિત હોવા છતાં, પ્રતીત થાય છે. તેઓના મતમાં બન્ધ અને મોક્ષ એવા છે કે ચૈતન્યનિષ્ઠ મલ, આવરણ અને વિક્ષેપરૂપ અનાદિ અવિદ્યાથી આત્માને સંસાર છે, અને કલ્પિત ગુરુના વાક્યથકી તેનો મોક્ષ છે.

एवं प्रतारणाशास्त्रं सर्वमाहात्म्यनाशकम् ।
उपेक्ष्यं भगवद्भक्तैः श्रुतिस्मृतिविरोधतः ॥
कलौ तदादरो मुख्यः फलं वै मुख्यतस्तमः ॥ ८० ॥

આ પ્રકારે સર્વ માહાત્મ્ય નાશ કરનારું પ્રતારણા શાસ્ત્ર શ્રુતિ અને સ્મૃતિ થકી વિરુદ્ધ હોવાથી ભગવદ્ભક્તોએ ઉપેક્ષા કરવા યોગ્ય છે. કલિયુગમાં તેનો આદર મુખ્ય છે, અને ભગવદ્વૈમુખ્ય થકી ભાવિફલ નરક છે.

કોઈ એમ કહે કે માયાવાદને અનુસરતો ઉપર કહ્યા પ્રમાણે શાસ્ત્રાર્થ હોય તો એમાં શો દોષ છે? એ પ્રશ્નના જવાબમાં કહે છે કે, જેમ મનુષ્યો ભગવદ્વિમુખ થાય તેમ તેમાં ઉપાય રચેલો છે, અને તેમાં કાંઈ જાણવા યોગ્ય વસ્તુ નથી. સર્વેશ્વર, સર્વકર્તા, સર્વ કારણના કારણરૂપ ઈત્યાદિ વચનોમાં જે ભગવન્માહાત્મ્યનું પ્રતિપાદન કરેલું છે તેનો તે શાસ્ત્રાર્થ નાશ કરે છે, માટે એ શાસ્ત્રાર્થ બધો લખી અને તેનું ખણ્ડન કરવું એ યોગ્ય નથી, કારણ કે અસત્ ભાવનાવડે પોતાની બુદ્ધિનો નાશ થાય છે. ભક્તિમાર્ગમાં તે પ્રતારણા શાસ્ત્ર વિરુદ્ધ છે. માટે ભગવદ્ભક્તોએ તેની અત્યન્ત ઉપેક્ષા કરવી, તેમજ,

आनन्दाद्धैव खल्विमानि भूतानि जायन्ते, अहं सर्वस्य जगतः प्रभवः प्रलयस्तथा

ઈત્યાદિ હજારો શ્રુતિ સ્મૃતિ વાક્યોથી માયાવાદ વિરુદ્ધ છે. જે શ્રુતિ સ્મૃતિ થકી વિરુદ્ધ હોય તેમાં લોકોનો આદર કેમ થાય? એ શઙ્કાના સમાધાનમાં કહે છે કે, કલિયુગમાં પુરુષો ભગવદ્વિમુખ હોવાથી તેમાં તેઓનો આદર થાય છે, અને તે થકી ભાવિફલ તમ (નરક) છે.

ज्ञाननाश्यत्वसिद्ध्यर्थं यदेतद्विनिरूपितम् ।
तदन्यथैव संसिद्धं विद्याविद्यानिरूपणैः ॥ ८१ ॥

અવિદ્યાનું જ્ઞાનનાશ્યત્વ સિદ્ધ કરવાને માટે જગત્‌નું માયિકત્વ નિરૂપણ કરેલું છે, (એ કહેવું યોગ્ય નથી, કેમ કે) વિદ્યા અને અવિદ્યાના નિરૂપણથી જગત્‌ના માયિકત્વ વગર પણ તે (અવિદ્યાનું જ્ઞાનનાશત્વ) સિદ્ધ થાય છે.

કદાપિ એમ કહેવામાં આવે કે આત્મજ્ઞાન થકી મોક્ષ સિદ્ધ થાય છે, અને જ્ઞાન, અજ્ઞાનનું નાશક હોવાથી, સત્કાર્ય અવિદ્યાનો નાશ કરવાને માટે જગત્‌નું માયિકત્વ પ્રતિપાદન છે. એ શઙ્કા દૂર કરવાને માટે કહેવામાં આવે છે કે જગત્‌ના માયિકત્વ વિના પણ તે થઈ શકે છે. બ્રહ્મવિદ્યામાં પ્રપઞ્ચનો વિલય અપેક્ષિત નથી, તેમ હોય તો પ્રલયની

પેઠે તેમાં સર્વનો અનાદર થાય. આત્મજ્ઞાનથી અજ્ઞાન દૂર થાય છે એ વાત વિદ્યા અને અવિદ્યાને નિરૂપણ કરનાર સાધનશાસ્ત્રથી સિદ્ધ થાય છે. તેથી તેને માટે પ્રપઞ્ચનો લય કહેવો યોગ્ય નથી. આ ઠેકાણે **विद्यां चाविद्यां च** એ શ્રુતિ પ્રમાણભૂત છે હૃદયમાં પ્રકાશમાન ભગવાન્ મોક્ષ આપે, તેમાં પ્રપઞ્ચલય કરવાનું કાંઇ પણ પ્રયોજન નથી.

यन्मायिकत्वकथनं पुराणेषु प्रदृश्यते ।
तदेन्द्रजालपक्षेण मतान्तरमिति ध्रुवम् ॥
नास्ति श्रुतिषु तद्वार्ता दृश्यमानासु कुत्रचित् ॥ ८२ ॥

પુરાણોમાં જે માયિકત્વ કથન દેખાય છે તે સૃષ્ટિભેદમાં ઇન્દ્રજાલપક્ષથી મતાન્તર છે એમ સમજવું દૃશ્યમાન શ્રુતિમાં કોઈ ઠેકાણે જગત્નું માયિકત્વ નથી.

પુરાણમાં પ્રપઞ્ચનું માયિકત્વ સંભળાય છે. **विद्धि माया मनोमयम्, त्वय्युद्भवाश्रयति** ઇત્યાદિવાકયોમાં જગત્નું માયિકત્વ પ્રતીત થવાથી બુદ્ધિસૌકર્યને માટે અઙ્ગીકાર કરવો જોઇએ, આ શઙ્કાના ખુલાસામાં કહે છે કે, પૂર્વે સૃષ્ટિના ભેદ નિરૂપણ કર્યા, તેમાં ઐન્દ્રજાલપક્ષનું નિરૂપણ કરવામાં આવ્યું છે. એજ પક્ષ પુરાણમાં વૈરાગ્યને માટે નિરૂપણ કરાય છે, પણ તે કથન વસ્તુ નિરૂપક નથી, કેમકે તે મતાન્તર છે, અને અસુરને વ્યામોહ જનક છે. પુરાણ ભગવલ્લીલાપ્રતિપાદક હોવાથી ભગવચ્ચરિત્રની પેઠે તે દૈત્યોને મોહ ઉત્પન્ન કરે છે.

જો જ્ઞાન અથવા કર્મને માટે જગત્નું માયિકત્વ શ્રુતિસમ્મત હોય તો એમાંથી એક કાણ્ડમાં કોઈ ઠેકાણે કહ્યું હોત. વેદની ૧૧ શાખાઓ હાલમાં ઉપલબ્ધ છે તેમાં કોઈ સ્થળે જગત્નું માયિકત્વ દેખાતું નથી.

वाचारम्भणवाक्यानि तदनन्यत्वबोधनात् ।
न मिथ्यात्वाय कल्प्यन्ते जगतो व्यासगौरवात् ॥ ८३ ॥

(છાન્દોગ્યમાં કહેલાં) વાચારમ્ભણ વાક્યો બ્રહ્મથકી અભિન્નબોધ કરે છે, તેથી તે જગત્નું મિથ્યાત્વ પ્રતિપાદન કરતાં નથી. વ્યાસનું ગૌરવ હોવાથી બ્રહ્મ થકી જગત્ને અભિન્ન માનવું એ યોગ્ય છે.

કદાપિ એમ શઙ્કા થાય કે સામવેદના છાન્દોગ્ય ઉપનિષદ્માં જ્ઞાનકાણ્ડમાં વાચારમ્ભણવાક્ય જગત્નું મિથ્યાત્વ પ્રતિપાદન કરે છે, ત્યાં કહે છે કે, એ વાક્યો જગત્નું મિથ્યાત્વ પ્રતિપાદન કરતાં નથી, પણ જગત્નું બ્રહ્મ થકી અભિન્નત્વ પ્રતિપાદન કરે છે. તેના ઉપક્રમમાં **यथैकेन मृत्पिण्डेन** એ દૃષ્ટાન્તથી એક વિજ્ઞાનથી સર્વ વિજ્ઞાનની પ્રતિજ્ઞા છે, અને દૃષ્ટાન્તમાં કાર્ય અને કારણ બન્નેનું પ્રત્યક્ષત્વ છે. દાર્ષ્ટાન્તિકમાં કાર્ય પ્રત્યક્ષ છે, અને કારણ શ્રુતિ સિદ્ધ છે. કારણતાનો પ્રકાર પણ શ્રુતિસિદ્ધ છે, તેમાં કાર્ય અને કારણનો અભેદ બોધન કરવાને યોગ્ય છે. નહિ તો એક વિજ્ઞાનથી સર્વ વિજ્ઞાન પ્રકારભેદના અજ્ઞાન થકી ન થાય— માટે કાર્યપ્રકાર વ્યવહારને માટે વાણીથી ઘટપટ એ પ્રકારે સંકેત કરેલા છે, પણ તે રૂપવડે તેનું વસ્તુત્વ નથી. તેમ હોય તો એક વિજ્ઞાનથી સર્વ વિજ્ઞાન ન થાય. સત્યતા તો કારણત્વવડે છે, માટે કાર્યોનું કારણ થકી અનન્યત્વશ્રુતિવડે બોધન કરાય છે, પણ શુક્તિરજતની પેઠે

મિથ્યાત્વ પ્રતિપાદન કરાતું નથી. જો એમ હોત તો શુક્તિ રજત્‌નું જ દૃષ્ટાન્ત કહેત. ગૌડ-વાર્તિકમાં કહ્યા પ્રમાણે ભ્રમો અનન્ત હોવાથી સાદૃશ્યભ્રમ પણ સમ્ભવતો નથી. માટે વાચા-રમ્ભણવાક્યો મિથ્યાત્વ પ્રતિપાદન કરતાં નથી. તેવીજ રીતે સૂત્રકાર **तदनन्यत्वमारम्भण-शब्दादिभ्यः** એ સૂત્રથી બ્રહ્મ થકી જગત્‌નું અભિન્નત્વ જ કહે છે. ત્યાં કોઈ એમ શઙ્કા કરે કે વ્યાસ મહાન્ છે તેમ શઙ્કરાદિ મહાન્ છે, તો શઙ્કરમત થકી વિરોધનિર્ણય કેમ થઈ શકે? ત્યાં કહે છે કે વ્યાસ અમારા ગુરુ છે, વ્યાસના અભિપ્રાયથી વિરુદ્ધ અમે અઙ્ગીકાર કરતા નથી.

ज्ञानार्थमर्थवादश्चेच्छ्रुतिः सृष्ट्यादिरूपिणी ।
अनङ्गीकरणाद्युक्तं विधिमाहात्म्ययोर्न तत् ॥ ८४ ॥

સૃષ્ટ્યાદિને નિરૂપણ કરનારી શ્રુતિ જ્ઞાનને માટે અર્થવાદ છે એમ કહે તો, વિધિ ને માહાત્મ્યને વિષે તેનો અઙ્ગીકાર નહિ કરવાથી તે કહેવું સમ્ભવિત નથી.

કદાપિ એમ શઙ્કા કરે કે સર્વનો વિચાર મહાન્ છે, તેમાં સૂત્રને વિષે કહેલા અથવા નહિ કહેલા, અથવા બેવાર કહેલા વિચારનું પણ વક્તવ્ય હોવાથી, ઉપર કહ્યા પ્રમાણે કેમ નિર્ણય થઈ શકે? સૃષ્ટ્યાદિવાક્યો અર્થવાદરૂપ છે, તે વાક્યોનું સ્તુતિત્વ મુખ્ય છે. સૃષ્ટ્યાદિવાક્યોને વિષે તાત્પર્યનો અભાવ હોવાથી જ્ઞાનનું જ ફલ સાધકત્વ છે, માટે ક્રિયાની પેઠે જ્ઞાનનું પણ અર્થવાદવાક્યને વિષે પ્રયોજન નહિ હોવાથી કાર્યની અપેક્ષાએ વસ્તુસ્વરૂ-પના જ્ઞાનમાં વિવર્તનુંજ પ્રયોજકત્વ હોવાથી જગત્‌નું મિથ્યાત્વ સ્વીકારવું એ યોગ્ય છે. આ શઙ્કાનો નિરાસ કરવાને માટે કહે છે કેઃ—મિથ્યાવાદીના મતમાં સૃષ્ટ્યાદિવાક્યોની સાથે મહાવાક્યની એકાર્થતા હોય તો તેમ સમ્ભવે છે. પણ એકવાક્યતા થતી નથી. બન્ને કાણ્ડનો વિચાર કરતાં પૂર્વકાણ્ડમાં અર્થવાદોની વિધિની સાથે એકવાક્યતા થાય છે, તેમ ઉત્તર-કાણ્ડમાં પણ બ્રહ્મવાદિના મતમાં સૃષ્ટ્યાદિવાક્યોની માહાત્મ્યજ્ઞાનની સાથે એકવાક્યતા થાય છે. અન્યના મતમાં તો વેદાન્તને વિષે માહાત્મ્યજ્ઞાનનો ઉપયોગ નથી, તેમ વિધિનો પણ ઉપયોગ નથી, માટે એકવાક્યતાના અભાવથી ઉપર કહેલો અર્થ સ્વીકારી શકાતો નથી.

अपवादार्थमेवैतदारोपो वस्तुतो न हि ।
दृढप्रतीतिसिद्ध्यर्थमितिचेत्तन्न युज्यते ॥ ८५ ॥

બ્રહ્મની દૃઢ પ્રતીતિ સિદ્ધ થવાને માટે સૃષ્ટિકર્તૃત્વાદિકનો આરોપ અપવાદને માટે છે, પણ વસ્તુત્વે બ્રહ્મમાં સૃષ્ટિકર્તૃત્વ નથી (એવું માયા-વાદીનું કહેવું છે) તે ઘટતું નથી.

વાદી કહે છે કે એકવાક્યતામાં અધ્યારોપ અપવાદ સમ્ભવે છે. પૂર્વ શ્રુતિથી પ્રથમ જગજ્જનન કહીને બ્રહ્મને વિષે કર્તૃત્વ ભોકતૃત્વ પ્રતિપાદન કરીને તદ્દ્વારા શાખાચન્દ્રન્યાયથી સોપાધિક બ્રહ્મમાં બુદ્ધિ સિદ્ધ થાય છે. પછી પૂર્વે કહેલું ત્યાગ કરીને કર્તૃત્વાદિરહિત બ્રહ્મનો પશ્ચાદ્ બોધ કરાય છે, માટે કર્તૃત્વાદિકનો આરોપ અપવાદને માટે છે, અને તેનું પ્રયોજન બ્રહ્મને વિષે દૃઢ પ્રતીતિ સિદ્ધ થવી એ છે. પણ વસ્તુતા થકી બ્રહ્મને વિષે કર્તૃત્વ નથી. આ વાદીનું કહેવું યુક્ત નથી.

मुख्यार्थबाधनं नास्ति कार्यदर्शनतः श्रुतेः ।
ऐन्द्रजालिकपक्षेऽपि तत्कर्तृत्वं नटे यथा ॥ ८६ ॥

કાર્યના પ્રત્યક્ષ દર્શન થકી શ્રુતિના મુખ્ય અર્થનો બાધ નથી. ઐન્દ્રજાલિકપક્ષમાં પણ નટની પેઠે તેનું જ (બ્રહ્મનું) કર્તૃત્વ છે.

અપવાદને માટે જગત નું કહેવું હોય તો જગત્ની સત્યપ્રતીતિ થવી ન જોઈએ. જગત્પ્રતીતિ વેદસિદ્ધ નથી, કે પ્રથમ વેદ તેનો બોધ કરે અને પછી તેનો નિષેધ કરે. પણ જગત્પ્રતીતિ લોકસિદ્ધ જ છે. તેમ હોવાથી વેદ જગત્ના કર્તાનું જ વર્ણન કરે છે. જગત્નો અનુભવ કરીને, તેનું કર્તૃત્વબોધન કરીને જો નિષેધ કરે તો, કાર્ય વિદ્યમાન હોવાથી અને બીજો કર્તા નહિ હોવાને લીધે, જગત્નો નિષેધ કરનારી શ્રુતિ બાધિતવિષયા થાય. અન્યથા અનુપપત્તિ સર્વ કરતાં બલવાન્ છે, અર્થાત્ જો બ્રહ્મ કર્તા ન હોય તો જગત્ની પ્રતીતિ હોવી ન જોઈએ. વેદ પણ ભ્રાન્તિકલ્પિત છે એમ માયાવાદી કહે છે એ મોટું સાહસ છે, કેમકે તેનો કોઈ અસ્મદાદિ કર્તા નથી. જો તેમ હોય તો પારમ્પર્ય ઘટે નહિ. **वैधर्म्याच्च न स्वप्नादिवत्** એ વ્યાસસૂત્રનો પણ વિરોધ આવે છે, કેમકે તે સૂત્રમાં કહેલું છે કે જગત્ સ્વપ્નાદિથી ભિન્ન ધર્મવાળું હોવાથી સ્વપ્નાદિ જેવું નથી, માટે પ્રપઞ્ચપ્રતીતિનું વિદ્યમાનત્વ હોવાથી શ્રુતિના મુખ્યાર્થનો બાધ થતો નથી, તો પણ કદાપિ માયાસહિતનું કર્તૃત્વ અઙ્ગીકાર કરો તો તમારા મતમાં પ્રપઞ્ચનું માયિકત્વ સમ્ભવે, તેમાં લૌકિક માયાવી પુરુષોનાં દૃષ્ટાન્ત ગ્રહણ કરો તો તેનું કર્તૃત્વ પણ નટને વિષે છે જ, તેમ ઐન્દ્રજાલિક પક્ષમાં પણ બ્રહ્મને વિષે જ કર્તૃત્વ ઘટે છે. એ પ્રકારે પ્રત્યક્ષપ્રતીતિથી, તેમ જ વ્યાસસૂત્ર અને શ્રુતિવડે જગત્નું મિથ્યાત્વ સમ્ભવતું નથી.

मुक्तिस्तदातिनष्टा स्यात्स्वप्नदृष्टगजेष्विव ।
मायादीनां च कर्तृत्वं श्रुतिसूत्रैर्विबाध्यते ॥ ८७ ॥

જો જગત્ને માયિક માનીએ, તો સ્વપ્નમાં દીઠેલા હાથીની પેઠે મુક્તિ અત્યન્ત નષ્ટ થાય છે, માયા અથવા જીવનું કર્તૃત્વ શ્રુતિ અને સૂત્રથી નિષેધ કરાયલું છે. (અર્થાત્ આ જગત્ માયાએ કરેલું નથી તેમ જીવે કરેલું નથી એમ શ્રુત કહે છે.)

સમગ્ર જગત્નું જો કલ્પિતપણું માનીએ તો તેમાં રહેલા મનુષ્યાદિકનો મુક્તિને માટે પ્રયાસ કરવો વ્યર્થ થાય છે. માયામાં પ્રતીત થતાં પારેવાં (કબુતર) કોઈ દાહાડો છુટતાં નથી, તેમ જ સ્વપ્નમાં દીઠેલા હાથી છોડી શકાતા નથી, માટે સમગ્ર જગત્ના સાક્ષી ભગવાન્ જ એમની માયામાંથી મુક્ત થાય. પણ મનુષ્ય, ભગવાન્ની માયાથી કલ્પાયેલું હોવાથી તેમાંથી મુક્ત થાય નહિ, અને તેમ હોવાથી પારલૌકિક પ્રયાસ કરવો વ્યર્થ થાય. માયાવાદમાં બે પક્ષ છે. એક પક્ષમાં નટની પેઠે અજ્ઞાત્ બ્રહ્મ જગત્નું કારણ કહેલું છે, અને બીજા પક્ષમાં જીવની અજ્ઞાનતાને જગત્નું કારણ કહેલું છે. બીજા પક્ષમાં જો જીવને અજ્ઞાનકલ્પિત જગત્ હોય તો તે કહેવું માત્ર પ્રતારણા છે. તેમાં પણ મુક્તિને માટે પ્રયાસ કરેલો વ્યર્થ થાય છે, ગુરુ વગેરેના દૂષણ થકી માયાવાદ પુરુષાર્થમાં પોતાની પ્રવૃત્તિનો વિઘાતક છે, માટે સર્વને વ્યામોહ કરનાર તે વાદ મન્તવ્ય નથી. વાદી કહે છે કે આ જગત્ને કરનાર માયા છે, અથવા માયાથી ઉપહિત જીવ છે, ઈશ્વર બિમ્બરૂપ છે, માટે શ્રુતિમાં તેના કર્તૃત્વનો બાધ કરાય છે.

कथमसतः सज्जायेत, स ईक्षां चक्रे, ईक्षतेर्नाशब्दम्, कामाच्च नानुमानापेक्षा, नेतरोऽनुपपत्तेः, ઉપર કહેલી શ્રુતિ અને સૂત્રથી પ્રકૃતિ અને જીવના કર્તૃત્વનો નિષેધ કરાય છે.

अकर्तृत्वं च यत्तस्य माहात्म्यज्ञापनाय हि ।
विरुद्धधर्मबोधाय न युक्त्यैकस्य वारणम् ॥ ८८ ॥

બ્રહ્મનું અકર્તૃત્વ જે કહ્યું છે તે બ્રહ્મના વિરુદ્ધધર્મના બોધને માટે માહાત્મ્ય જણાવવાને સારૂં છે. માટે યુક્તિથી એકનું વારણ કરવું એ યોગ્ય નથી.

अस्थूलादि વાક્યથી બ્રહ્મને વિષે કર્તૃત્વનો નિષેધ થાય છે. તેમ જ નિરંજનશ્રુતિ પણ બ્રહ્મને વિષે નિષ્ક્રિય કહે છે તેમ જ **अकर्त्ताभोक्ता च** એ શ્રુતિ તથા **अहङ्कार विमूढात्मा कर्ताहमिति मन्यते** એ ગીતાવાક્ય પણ બ્રહ્મને નિષ્ક્રિય જણાવે છે, અને ઉપરના ગીતાવાક્યથી કર્તૃત્વભ્રાન્તિથી છે એમ કહે છે, માટે અમે બ્રહ્મના કર્તૃત્વનો અંગીકાર કરતા નથી એમ વાદી કહે છે. એ શંકા દૂર કરવાને માટે કહે છે કે બ્રહ્મને વિષે અલૌકિક કર્તૃત્વ છે, અને જે અકર્તૃત્વ કહેલું છે તે લૌકિક કર્તૃત્વના નિષેધને માટે છે. નહિ તો **अहं सर्वस्य जगतः प्रभवः प्रलयस्तथा** એમાં કહેલું કર્તૃત્વ વિરુદ્ધ થાય, માટે કોઈએ કહેલું છે કે અનાપ્તપુરુષનું કહેવું પ્રમાણ નથી, અને અજ્ઞપુરુષની કોઈ ઠેકાણે આસ્થા નથી. જેને અદૃશ્યનું જ્ઞાન હોય તે સર્વજ્ઞ કહેવાય છે. એ કારણથી માહાત્મ્ય જણાવવાને માટે જ અકર્તૃત્વકથન છે. શ્રુતિમાં કહેલું છે કે **पुरुष एवेदं सर्वम्, उताऽमृतत्वस्येशानः, एतावानस्य महिमा** આ શ્રુતિઓમાં સર્વ પુરુષરૂપ કહેલું છે, અને મોક્ષનું નિયામકત્વ કહેલું છે. એ શ્રુતિઓમાં જગદ્રૂપત્વ અને મોક્ષનું નિયામકત્વ એ જેમ મહિમારૂપ છે, તેમ અકર્તૃત્વ પણ મહિમારૂપ છે. જેમાં પરસ્પર વિરુદ્ધ ધર્મબોધન કરાય એ જ મહાન્ છે. માટે બન્ને ધર્મો સત્ય છે. એમ ન હોય તો નટની પેઠે એક ધર્મ હોય તો માહાત્મ્ય સિદ્ધ થાય નહિ, માટે યુક્તિથી એક ધર્મનો બાધ કરવો એ યુક્ત નથી.

मायिकत्वं पुराणेषु वैराग्यार्थमुदीर्यते ।
तस्मादविद्यामात्रत्वकथनं मोहनाय हि ॥ ८९ ॥

પુરાણમાં જગત્નું માયિકત્વ વૈરાગ્યને માટે કહેવાય છે, માટે જગત્ને અવિદ્યામાત્રનું કાર્ય કહેલું એ મોહ કરવાને માટે છે.

પુરાણ મિત્રતુલ્ય હોવાથી, લોકરીતિથી બોધ કરતાં કોઈ વખત જગત્નું માયિકત્વ કહે છે. પુરાણનો આવા પ્રકારનો બોધ લૌકિક આસક્તિની નિવૃત્તિને માટે છે. બીજાં પ્રકરણોના અનુસારથી તે પ્રકારે નિશ્ચય થાય છે, માટે એકદેશી મતથી જગત્ને માયિક કહેવું તે પ્રતારણા છે.

असत्यमप्रतिष्ठं ते जगदाहुरनीश्वरम् ।
अपरस्परसम्भूतं किमन्यत्कामहैतुकम् ॥ ९० ॥

તે આસુર પુરુષો જગત્ને અસત્ય, અપ્રતિષ્ઠ (રજ્જુમાં સર્પની પેઠે), અનીશ્વર, સ્ત્રી પુરુષના સંયોગથી થયેલું અને કામ પ્રયોજનવાળું છે, બીજું શું છે ?

આ વિષયમાં સમ્મતિરૂપ ભગવદ્વાક્ય કહેવામાં આવે છે. જગત્‌નું મિથ્યાત્વ અને અસત્યત્વ અથવા માયિકત્વનો બોધ કરવો, એ આસુરમત છે એમ ભગવદ્વાક્યથી નિશ્ચય થાય છે.

अखण्डाद्वैतभाने तु सर्वं ब्रह्मैव नान्यथा ।
ज्ञानाद्विकल्पबुद्धिस्तु बाध्यते न स्वरूपतः ॥ ९१ ॥

અખણ્ડ અદ્વૈતભાનમાં તો સર્વ બ્રહ્મ જ છે, પણ ભેદ જ્ઞાન નથી. જ્ઞાન થકી ભેદબુદ્ધિનો બાધ થાય છે, પણ સ્વરૂપ થકી પ્રપઞ્ચનો બાધ થતો નથી.

બ્રહ્મવાદમાં પણ **वाचारम्भण** વાક્યાનુસાર ભેદોનું અસત્યત્વ અઙ્ગીકાર કરવું જોઈએ. આ શઙ્કાના સમાધાનમાં કહે છે વેદાન્તના બોધનના બે પ્રકાર છે. **बहु स्यां प्रजायेय** એ વાક્યાનુસારે ઉચ્ચનીચત્વને ભગવાન્‌ જ પ્રાપ્ત થયેલ છે. એ પ્રકારથી વિકલ્પબુદ્ધિમાં પણ બ્રહ્મજ્ઞાન વિરુદ્ધ નથી. બીજા પ્રકારમાં વિકારો વાણીથી જ આરબ્ધ છે. એ પ્રકારે કાર્યાંશનો અનાદર કરીને વસ્તુસ્વરૂપના વિચારથી, આવિર્ભાવ તિરોભાવ પૃથક્‌ કરીને, જગત્‌ સન્માત્ર છે એમ ઉપનિષદો બોધ કરે છે, તેથી પ્રથમ પક્ષ તો નિઃસન્દિગ્ધ છે. બીજા પક્ષમાં પણ દૂષણ નથી, કેમકે સત્તામાત્ર જગત્‌ કહેવાય છે તેથી તેનું મિથ્યાત્વ નથી. જ્યારે અખણ્ડ અદ્વૈતભાન થાય છે ત્યારે સર્વ બ્રહ્મસ્વરૂપે આ જગત્‌ને ગ્રહણ કરે છે. (જેમ સુવર્ણનો ગ્રાહક સુવર્ણના ઘાટને ગ્રહણ કરે તેમ) તે વખતે અવાન્ત રવિકલ્પ(ભેદ)વિષયિણી બુદ્ધિનો બાધ થાય છે, પણ વસ્તુસ્વરૂપનો બાધ થતો નથી.

भिन्नत्वं नैव युज्येत ब्रह्मोपादानतः क्वचित् ।
वाचारम्भणमात्रत्वाद्भेदः केनोपजायते ॥ ९२ ॥

કોઈ સ્થળે બ્રહ્મોપાદાન થકી ભિન્નત્વ સમ્ભવતું નથી. ભેદ વાચા-રમ્ભણમાત્ર હોવાથી કોનાથી ઉત્પન્ન થાય ?

પ્રત્યક્ષ દેખાવા થકી ઘટપટનું અદ્વૈત સિદ્ધ થતું નથી, માટે દ્વૈત અઙ્ગીકાર કરવું જોઈએ. એ શઙ્કાના નિરાસને માટે કહે છે કે કુણ્ડલ અને કડાનું એક ઉપાદાન હોવાથી એનો ભેદ સર્વ પ્રકારે સમ્ભવતો નથી: ધર્મરૂપત્વ કહીએ તો એક વસ્તુના બે ધર્મ છે, કેમકે એ બન્નેના ઉપાદાનનો અભેદ છે, માટે ભેદ યુક્તિસહ નથી. અજ્ઞાની પુરુષનું પ્રત્યક્ષ તો અભેદમાં છે, પણ દ્વિચન્દ્રની પેઠે તે ભેદ ગ્રહણ કરે છે. મહત્પુરુષનું પ્રત્યક્ષ, ભેદ ગ્રહણ કરતું નથી, માટે શ્રુતિ પ્રમાણાનુસારે પદાર્થોનું વાચારમ્ભણમાત્ર જાણી, સર્વને વિષે બ્રહ્મભાવ થવાથી ભેદ કોઈપણ સાધનથી ઉત્પન્ન થતો નથી, માટે ભેદાનુસાર બ્રહ્મવાદનું નિરાકરણ કરવું નહિ.

साङ्ख्यो बहुविधः प्रोक्तस्तत्रैकः सत्प्रमाणकः ।
अष्टाविंशतितत्त्वानां स्वरूपं यत्र वै हरिः ॥ ९३ ॥

સાઙ્ખ્ય બહુ પ્રકારનો કહેલો છે, તેઓના મધ્યે એક સાઙ્ખ્ય સત્પુ-રુષોને પ્રમાણ ગણવા યોગ્ય છે. તે સાઙ્ખ્યમાં ૨૮ તત્ત્વોનું સ્વરૂપ હરિ છે.

આ પ્રકારે માયાવાદનું નિરાકરણ કરીને સાઙ્ખ્યનું નિરાકરણ કરવાને માટે કહે છે. બ્રહ્મવાદમાં પ્રથમ ઉત્પન્ન થયેલા પદાર્થોનું પ્રકાશન અથવા તેમની ગણના થકી સાઙ્ખ્ય

કહેવાય છે. તે મત બ્રહ્મવાદમાં જ પ્રવેશ કરે છે. જે મતો વેદ થકી સ્વતન્ત્ર છે તે અપ્રમાણિક છે. જેમાં અઠ્ઠાવીશ તત્ત્વોનું સ્વરૂપ હરિ છે તે સાઙ્ખ્ય સત્પુરુષને પ્રમાણસિદ્ધ છે.

अन्ये सूत्रे निषिध्यन्ते योगोऽप्येकः सदाऽऽदृतः ।
यस्मिन् ध्यानं भगवतो निर्बीजोऽप्यात्मबोधनः ॥ ९४ ॥

બીજાં સાઙ્ખ્યોનો વ્યાસસૂત્રમાં નિષેધ કરેલો છે જે યોગમાં ભગવદ્ધ્યાન છે, અથવા જે નિર્બીજ છતાં આત્મબોધક છે તે એક યોગ સત્પુરુષને આદર કરવા યોગ્ય છે:

अन्येषां चानुपलब्धेः એ સૂત્રમાં બીજા સાઙ્ખ્યોનો નિષેધ કરેલો છે. મહત્તત્ત્વ કે પ્રકૃતિ જગત્માં પ્રતીત થતાં નથી. વળી નિત્ય અને નિરવયવ પ્રકૃતિ કેમ પરિણામ પામે? માટે સ્વભાવવાદમાં જ પ્રકૃતિવાદ પણ પ્રવેશ કરે છે. એ પ્રકારે બીજું દૂષણ ભાષ્યમાં વિસ્તાર થકી કહેલું છે.

ચિત્તની વૃત્તિનો નિરોધ એ યોગ છે. તે ભગવદ્ધ્યાનને માટે ભક્તિનું અઙ્ગ છે. તે યોગ પ્રામાણિક છે. જે સ્વતન્ત્રતાવડે ફલસાધક કહેલો છે, તથા જે સ્વતન્ત્રતાથી જ સિદ્ધિનો હેતુ જ્ઞાનાત્મા યોગ છે, તેમ જ બીજા દેહ, ઇન્દ્રિયોના સાધક છે, તેઓનો સૂત્રમાં નિષેધ કરાયલો છે. ભગવદ્ધ્યાનના અભાવમાં પણ જે યોગ આત્મજ્ઞાનના અઙ્ગભૂત છે તે પ્રામાણિક છે. **एतेन योगः प्रत्युक्तः** એ સૂત્રમાં વ્યાસે બીજા યોગોનું નિરાકરણ કરેલું છે.

वैराग्यज्ञानयोगैश्च प्रेम्णा च तपसा तथा ।
एकेनापि दृढेनेशं भजन् सिद्धिमवाप्नुयात् ॥ ९५ ॥

વૈરાગ્ય, જ્ઞાન, યોગ, તપ અને પ્રેમ આ પાંચ અઙ્ગ સહિત ભગવાન્ને ભજવાથી પુરુષ ફલ પામે છે, અથવા એ પાંચમાંના એક પણ દૃઢ અઙ્ગથી ભજે તો પણ સિદ્ધિ પામે છે.

એ પ્રકારે પરમત નિરાકરણપૂર્વક પોતાના મતનું (બ્રહ્મવાદનું) સ્થાપન કરીને નિરૂપણ કરેલા વાદનો ભક્તિમાં ઉપયોગ કહે છે. પાંચ અઙ્ગયુક્ત પુરુષે ભગવાન્ને ભજવા જોઈએ. તેમાં પ્રથમ અઙ્ગ વૈરાગ્ય છે. જો વૈરાગ્ય ન હોય તો ભગવાન્ના આવેશના અભાવે ભજનની સિદ્ધિ થાય નહિ. બીજું અઙ્ગ જ્ઞાન છે. તેથી સર્વ પદાર્થોનું તથા ભગવાન્નું યથાર્થ સ્વરૂપ જાણી શકાય છે. તેના અભાવથી નિશ્ચયના અભાવને લીધે ભજનમાં પ્રવૃત્તિ થાય નહિ. યોગ પણ ભજનનું અઙ્ગ છે. યોગ વગર મનનું ચાઞ્ચલ્ય થવાથી ભજન થતું નથી. તેમ જ પ્રેમ પણ ભજનનું અઙ્ગ છે. તેના વગર ભજન સ્વતઃપુરુષાર્થરૂપ થતું નથી. તેમ ભજનાનન્દની અભિવ્યક્તિ પ્રેમ વગર થતી નથી. તેમ જ તપ પણ ભજનનું એક અઙ્ગ છે. તપના અભાવે દેહાદિકમાં રમણ થકી ભજન સિદ્ધ થતું નથી. તપવડે દેહ, ઇન્દ્રિયાદિકનો મલ નિકલી જાય છે. એ પાંચે અઙ્ગ એક સાથે હોવાં દુર્લભ છે, માટે ગૌણપક્ષ કહેવામાં આવે છે. એક પણ દૃઢ અઙ્ગથી સમર્થ શ્રીકૃષ્ણને ભજે તો ભજનાર મોક્ષ પામે છે.

ज्ञाने लयप्रकारा हि जगतो बहुधोदिताः ।
मनसः शुद्धिसिद्ध्यर्थमेकः साङ्ख्यानुलोमतः ॥ ९६ ॥

મનની શુદ્ધિને માટે જગત્ના લયના પ્રકાર જ્ઞાનમાં ઘણા કહેલા છે, અને એક સાંખ્યાનુસારે કહેલો છે.

એ રીતે ઉત્પત્તિપ્રકારથી પરમતનું નિરાકરણ કરી સ્વમત સ્થાપન કરવામાં આવ્યો. દ્રવ્ય, કાલ અને ગુણથી ત્રણ પ્રકારે જ જગત્નો પ્રલય થાય છે, તેથી પ્રલયના પ્રકારથી પણ પરમતનું નિરાકરણ કરવાને માટે કહે છે. જ્ઞાનમાર્ગમાં જગત્ના લયના પ્રકાર ઘણા કહેલા છે. તે બધા પ્રકરણના અભાવને લીધે મનની શુદ્ધિને માટે જાણવા. પ્રલય મુખ્યત્વે કરીને ત્રણ પ્રકારનો છે. કાળથી નિત્ય પ્રલય છે. સંકર્ષણમુખાગ્નિરૂપ દ્રવ્યથી નૈમિત્તિક પ્રલય થાય છે, અને ગુણથી પ્રાકૃતિક પ્રલય થાય છે. તે ત્રણે પ્રકારાન્તરને પામેલા, ભાવનાથી સાધિત, આત્યન્તિક શબ્દવાચ્ય થાય છે. પરન્તુ આત્યન્તિકપ્રલય પૃથક્ નથી. અહન્તા મમતા નાશ થવાથી જ વિષયોના નાશનો ઉપચાર થાય છે, તેથી આત્યન્તિકપ્રલયની જુદી કલ્પના કરવામાં પ્રમાણનો અભાવ છે. ભાવનાથી લયનું ફલ મનની શુદ્ધિ છે. તેમ સાંખ્યાનુસારે જે પ્રલય બતાવેલો છે, તે પણ પ્રાકૃતિક હોઈ મનની શુદ્ધિને માટે છે. જે લય મનની શુદ્ધિને માટે છે તેને આત્યન્તિક લય કહેવામાં આવે છે.

इन्द्रियाणां देवतात्वभावनाप्रापणे तथा ।
गोविन्दासन्यसेवातः प्रापणं नान्यथा भवेत् ॥ ९७ ॥

તે જ પ્રકારે ઇન્દ્રિયો, દેવતાત્વભાવનાથી દેવભાવ પમાડવામાં લય થાય છે. ગોવિન્દની સેવા અથવા પ્રાણની ઉપાસના થકી ઇન્દ્રિયોનું દેવતાત્વ થાય છે. બીજે પ્રકારે થતું નથી.

હવે લયનો બીજો પ્રકાર કહેવામાં આવે છે. **वाचमग्नौ सवक्तव्यम्** (ભાગ. ૭–૧૨–૨૬) વક્તવ્યસહિત વાણીનો અગ્નિમાં લય કરવો. એ પ્રકારે ઇન્દ્રિયોનું દેવતાત્વ કરવાથી લય થાય છે. તેનો પ્રકાર એવો છે કે, ગોવિન્દની સેવા અથવા પ્રાણની ઉપાસનાવડે ઇન્દ્રિયોનું દેવતાત્વ થાય છે. આ લય રૂપાન્તરને સમ્પાદન કરનાર કાર્યરૂપ છે, તેથી તે ઉત્પત્તિરૂપ જ છે, પણ લય નથી.

अद्वयात्मदृढज्ञानाद्वैराग्यं गृहमोचकम् ।
वागादिविलयाः सर्वे तदर्थं मनआदिषु ॥ ९८ ॥

અદ્વયાત્માના દૃઢ જ્ઞાનથી ઘરને છોડાવનારું વૈરાગ્ય થાય છે, તેને માટે મનાદિકમાં વાગાદિ ઇન્દ્રિયોના લયો છે.

वाचं जुहाव मनसि ઇત્યાદિ વાક્યથી દેહાદિ સંઘાતના લયની ભાવનાથી અદ્વય આત્મજ્ઞાન દૃઢ થાય છે, અને તેથી વૈરાગ્ય થાય છે. રાગાભાવનો સંન્યાસમાં ઉપયોગ છે, માટે તે સ્થળે કારણમાં લય કહ્યો નથી.

भावनामात्रतो भाव्या न हि सर्वात्मना लयः ।
मनोमात्रत्वकथनं तदर्थं जगतः क्वचित् ॥ ९९ ॥

તમામ લયો ભાવનામાત્રથી ભાવ્ય છે, પરન્તુ સર્વ પ્રકારે પ્રપઞ્ચનો લય નથી. વૈરાગ્યને માટે કોઈ ઠેકાણે જગત્ અથવા દેહનું મનોમાત્રત્વ કહેલું છે.

એ પ્રકારે ત્રણ લયનું વર્ણન કરી તેઓનો પ્રકૃત ઉપયોગ કહે છે. સંસાર અને પ્રપઞ્ચનું જુદાપણું બતાવવામાં આવે છે. આ બધા લયો ભાવનામાત્રથી વૈરાગ્યને માટે કરવા યોગ્ય છે. પણ સર્વ પ્રકારે કાલાદિકવડે જે પ્રપઞ્ચનો લય થાય છે, તે ઉપર કહેલા ત્રણ પ્રકારે જ થાય છે. **देहं मनोमात्रमिमं गृहीत्वा** એ વાક્યમાં દેહનું મનોમાત્રત્વકથન છે તે પણ વૈરાગ્યને માટે જ છે.

भक्तिमार्गानुसारेण मतान्तरगता नराः ।
भजन्ति बोधयन्त्येवमविरुद्धं न बाध्यते ॥
नैकान्तिकं फलं तेषां विरुद्धाचरणात्क्वचित् ॥ १०० ॥

મતાન્તરમાં રહેલા પુરુષો ભક્તિમાર્ગાનુસારે ભજન કરે છે, અને તેને અનુસારે જ પદાર્થોનો બોધ કરે છે. એ પ્રકારે અવિરુદ્ધભજન બાધિત થતું નથી, પણ તેઓને સ્વમતાનુસારે ભક્તિમાર્ગથી વિરુદ્ધ આચરણવડે સિદ્ધ, ફલ (મોક્ષ) થતું નથી.

એ પ્રકારે મતાન્તરનું નિરાકરણ કરીને, તે મતાન્તરોમાં ફલનો અભાવ છે એમ કહે છે. કોઈને એમ શઙ્કા થાય કે ગમે તે માર્ગમાં સ્થિતિ કરીને ભગવદ્ભજન થાય તો ફલ થાય છે, એમ થવાથી બ્રહ્મવાદનો ભક્તિમાર્ગમાં ઉપયોગ થાય નહિ. આ હેતુને લીધે બ્રહ્મવાદ વિરુદ્ધ માર્ગમાં વર્તનારાઓને ભગવદ્ભજનમાં પણ ફલનો અભાવ કહે છે. માયાવાદાદિના મતમાં શ્રીકૃષ્ણાદિ વ્યવહારસિદ્ધ હોવાથી તે બ્રહ્મ થવાને માટે યોગ્ય નથી, (કેમકે માયાવાદીઓ ઈશ્વરને પણ પરમાર્થ સત્ય માનતા નથી.) વળી તેઓ ઈશ્વરને સદાનન્દ ચિત્સ્વરૂપ કહે છે, પણ તેઓના મતમાં તે પ્રકારે પદાર્થસિદ્ધિના અભાવને લીધે તેઓ ભક્તિમાર્ગાનુસારે જ એમ કહે છે એમ સમજવું. જ્યારે તેઓ જીવ ઈશ્વર વગેરે પદાર્થો વિષે ભક્તિમાર્ગાનુસાર બોલે, ત્યારે તેઓનો શાસ્ત્રજ્ઞાપિત સિદ્ધાન્ત જણાય છે, તોપણ તેટલાથી મોક્ષ થતો નથી. કોઈ પુરુષને ભક્તિના અતિશયવડે નામમાત્રથી માયાવાદિત્વ હોય, પણ સ્વમતનો પક્ષપાત ન હોય, તો બિલ્વમઙ્ગલાદિકની પેઠે મોક્ષ થાય છે. પરન્તુ ભક્તિમાર્ગવિરુદ્ધ આચરણ હોય એટલે ભગવાનને સ્વાજ્ઞાનકલ્પિત ધારતો હોય તો, ભક્તિ કરવાં છતાં પણ મોક્ષ થતો નથી.

एवं सर्वं ततः सर्वं स इति ज्ञानयोगतः ।
यः सेवते हरिं प्रेम्णा श्रवणादिभिरुत्तमः ॥ १०१ ॥
प्रेमाभावे मध्यमः स्याज्ज्ञानाभावे तथादिमः ।
उभयोरप्यभावे तु पापनाशस्ततो भवेत् ॥ १०२ ॥

એ પ્રકારે ભગવાન્ થકી સર્વ છે, અને એ ભગવાન્ આ સર્વરૂપ છે, એ પ્રકારના જ્ઞાનયોગ થકી, પ્રેમસહિત, શ્રવણાદિ સાધનથી, શ્રીહરિને ભજે તે ઉત્તમ ભક્ત કહેવાય. પ્રેમના અભાવથી જ્ઞાનસહિત ભજન કરે તો મધ્યમ કહેવાય, અને જ્ઞાનરહિત પ્રેમથી ભજન કરે તો આદિમ અથવા હીન કહેવાય. જ્ઞાન અને પ્રેમ બન્ને ન હોય તો તે શ્રવણાદિક થકી પાપનો નાશ થાય છે, અથવા ધર્મ થાય છે.

એ પ્રકારે પરમતનું નિરાકરણ કરીને બ્રહ્મવાદમાં જે પ્રકારથી ભજન થાય છે તે પ્રકારે સંગ્રહ કરીને કહે છે. સર્વ નામરૂપાત્મક ભગવાન્ થકી જ છે, અને ભગવાન્ જ સર્વ નામ-રૂપાત્મક છે. આવાં બે પ્રકારનાં વૈદિકજ્ઞાન છે, તેમાં પ્રથમ જ્ઞાન ગૌણ છે, અને બીજું મુખ્ય છે. જ્ઞાનસહિત પ્રેમવડે શ્રવણાદિ સાધનથી જો ભગવાન્ને ભજવામાં આવે તો તે ભક્તિમાર્ગમાં ઉત્તમ છે. શાસ્ત્રાર્થજ્ઞાનના અભાવમાં પણ પ્રેમથી ભજન કરે તો મધ્યમ છે, તેમ જ પ્રેમના અભાવમાં જ્ઞાનથી ભજન કરે તો તે પણ મધ્યમ છે. ઉત્કટ પ્રેમ ન હોય તો તે હીન છે, પ્રેમ અને જ્ઞાન બન્ને ન હોય તો શ્રવણાદિ પાપનાશક છે અથવા તેથી ધર્મ થાય છે, પણ તે ભક્તિમાર્ગ કહેવાતો નથી.

तपोवैराग्ययोगे तु ज्ञानं तस्य फलिष्यति ।
योगयोगे तथा प्रेम स्तुतिमात्रं ततोऽन्यथा ॥ १०३ ॥

તપ અને વૈરાગ્યના યોગવડે શ્રવણાદિથી જ્ઞાન સિદ્ધ થાય છે, અને યોગ-વડે શ્રવણાદિથી પ્રેમ સિદ્ધ થાય છે. પુરાણાદિમાં તપ, વૈરાગ્ય વગેરે અંગ સિવાય શ્રવણાદિકનું પરમ પુરુષાર્થરૂપ જે ફલ કહ્યું છે તે સ્તુતિમાત્ર છે.

તપ અને વૈરાગ્યસહિત શ્રવણાદિક હોય, અથવા એ બેમાંથી એકસહિત હોય, તો જન્માન્તરમાં જ્ઞાન થશે એમ જાણવું. ગીતાજીમાં **बहूनां जन्मनाम्** એ વાક્યથી કહ્યું છે કે ઘણા જન્મને અન્તે જ્ઞાનવાન્ મને પામે છે, અર્થાત્ તપથી અથવા વૈરાગ્યથી ઘણે કાળે જ્ઞાન થાય, અને જ્ઞાનથી ઘણે કાળે ભગવાન્ની પ્રાપ્તિ થાય.

યોગસહિત ભજન કરવામાં આવે તો પ્રેમ ઉત્પન્ન થાય છે. તેમાં તપ અને વૈરાગ્ય-સહિત કરેલા ભજનવાળો પુરુષ મધ્યમ અધિકારી છે, અને યોગસહિત ભજન કરનાર ઉત્તમ અધિકારી છે. માર્ગના અંગને અભાવે કેવળ શ્રવણાદિકનું પરમપુરુષાર્થત્વ (ફલત્વ) પુરાણોમાં કહેલું છે, તે સ્તુતિરૂપ છે. કોઈ આપણે ઘેર આવે તેને આપણે કહીએ કે મને ધન્ય છે કે આપ પધાર્યા, તેવી રીતે સ્તુતિવાક્યો સમજવાં. પ્રમેયબલથી અંગરહિત શ્રવણ કરનારાને ફલ થવાનું હોય તો ભલે થાય.

अर्थोऽयमेव निखिलैरपि वेदवाक्यै-
रामायणैः सहितभारतपञ्चरात्रैः ।
अन्यैश्च शास्त्रवचनैः सह तत्त्वसूत्रै-
र्निर्णीयते सहृदयं हरिणा सदैव ॥ १०४ ॥

સમગ્ર વેદ વાક્યથી, રામાયણથી, ભારત, પંચરાત્ર, બીજાં શાસ્ત્રોનાં વચનથી અને વ્યાસસૂત્રથી જે અર્થ નિશ્ચય થયેલો છે તે જ અર્થ હૃદયસહિત શ્રીહરિએ સદાસર્વદા (ગીતાજીમાં) નિર્ણય કરેલો છે.

સર્વ પ્રમાણોની આ ગ્રન્થમાં એકવાક્યતા છે. બ્રહ્મવાદ સિવાયના મતાન્તરોમાં વાક્યા-ભાસો છે. સર્વકલ્પમાં રામાયણ પણ એ જ અર્થને પ્રતિપાદન કરે છે, માટે બહુરામાયણ કહેલાં છે. ભારત અને પંચરાત્ર ચરિત્રપ્રતિપાદક હોવાથી રામાયણનાં અંગ છે. બીજા પુરાણ-રૂપી શાસ્ત્રો અને વ્યાસસૂત્ર, આ બધાં શાસ્ત્રો પ્રેમસહિત જ્ઞાન કરવું જોઈએ એમ નિર્ણય

કરે છે. એમ ન હોય તો ચૌદ વિદ્યાનું સરસ્વતીરૂપત્વ હોવાથી સહૃદય એકનિષ્ઠતા થાય નહિ. સરસ્વતીનો અભિપ્રાય એક જ ભગવાન્‌ને વિષે હોવો જોઈએ. કોઈ કદાચિત્ અન્યથા કહે તો તે શઙ્કાના નિરાકરણને માટે કહે છે કે, સરસ્વતીના પોષક ભગવાને સદા સર્વદા આ જ અર્થનો નિર્ણય કરેલો છે, અર્થાત્ પોષ્યનું હૃદય પોષક જાણે, બીજો જાણે નહિ.

प्रमाणबलमाश्रित्य शास्त्रार्थो विनिरूपितः ।
प्रमेयबलमाश्रित्य सर्वनिर्णय उच्यते ॥

પ્રમાણબલનો આશ્રય કરીને શાસ્ત્રાર્થનું નિરૂપણ કર્યું, હવે પ્રમેયબલના આશ્રયથી સર્વનિર્ણય કહેવાય છે.

આ રીતે શાસ્ત્રાર્થનું નિરૂપણ કર્યું. શાસ્ત્રાર્થના અધિકારી સાત્ત્વિકાદિગુણવાળા ભગવદ્ભક્તો છે. આ અધિકારીઓ પ્રમાણબલવાળા હોવાથી શાસ્ત્રાર્થપ્રકરણમાં પ્રમાણબલનો આશ્રય કર્યો છે. કેવલશબ્દબલનો વિચાર શાસ્ત્રાર્થપ્રકરણમાં છે. પ્રમેયબલ એટલે અર્થબલનો આશ્રય લઈને સર્વનિર્ણયપ્રકરણ કહેશે. પ્રમેયબલ એટલે સકલવેદાદિથી વેદ્ય એવા પ્રભુનું બલ. પ્રભુ સર્વસમર્થ હોવા છતાં તે તે રૂપે પ્રતિનિયત તત્તત્કાર્યકર્તૃત્વરૂપ બલ. અથવા પ્રમેયોનું બલ— પ્રમેય એટલે શાસ્ત્રાનુગૃહીત ચક્ષુરાદિજન્ય પ્રમાવિષયાર્થ, તેનું બલ એટલે તત્તત્કાર્યજનન સામર્થ્યનું અવધારણ કરીને, **સર્વનિર્ણય**, સર્વ પદાર્થોનો નિર્ણય—સ્વરૂપયાથાત્મ્ય કહેવાય છે. સર્વપદાર્થ બ્રહ્માત્મક હોવાથી એક બીજાથી વૈશિષ્ટ્ય નથી, તથાપિ જે પદાર્થ જે માટે અને જે પ્રકારનો છે, તે સર્વ સપરિકર વિવેચાય છે, એમ જાણવું. એ રીતે શબ્દબલનો વિચાર કરીને શાસ્ત્રાર્થપ્રકરણનું વિવેચન કરીને સ્વતઃપ્રામાણ્યાદિવાદીઓને અસમ્ભાવનાદિ-રહિત પ્રથમ પ્રકરણ પૂર્ણ કર્યું. હવે અર્થબલના વિચારથી પરતઃપ્રામાણ્યવાદીઓને અસમ્ભાવના અને વિપરીતભાવનાનો ઉદય થતાં તેમને માટે સર્વનિર્ણય પ્રકરણ કહેવાય છે.

એ રીતે અહીં તત્ત્વાર્થદીપનિબન્ધનું શાસ્ત્રાર્થપ્રકરણ પૂર્ણ થાય છે.

तत्त्वार्थदीपनिबन्धे शास्त्रार्थप्रकरणे श्लोकानां पादसूची ।

	प्रकरणं	श्लोकः	पादः	पृष्ठं
अ.				
अकर्तृत्वञ्च यत्तस्य	१	८८	१	१५४
अखण्डाद्वैतभाने तु	१	९१	१	१५७
अचिन्त्यानन्तशक्तेस्तत्	१	४०	१	७९
अत एव निराकारौ	१	३०	१	७०
अत एव श्रुतौ भेदाः	१	४०	३	७९
अथवा शून्यवद् गाढम्	१	७५	१	१२३
अथवा सर्वरूपत्वात्	१	९	१	४१
अदृश्यं स्वेच्छया तु तत्	१	७२	४	१२०
अद्वयात्मदृढज्ञानात्	१	९८	१	१६४
अधिष्ठातुर्विनष्टत्वात्	१	६०	१	१०६
अधुना ह्यधिकारास्तु	१	१९	३	५७
अनङ्गीकरणाद्युक्तम्	१	८४	३	१४९
अनाद्यविद्यया बद्धम्	१	७९	१	१३२
अनन्तमूर्तिं तद्ब्रह्म	१	२६	३	६७
अनन्तमूर्तिं तद् ब्रह्म	१	७१	१	११९
अन्तःकरणमेषां हि	१	३२	३	७२
अन्तरः सम्विशेन्न तत्	१	७०	२	११७
अन्यः कल्प्यो मतान्तरैः	१	२०	४	५७
अन्यार्थं तच्च कीर्तितम्	१	६१	४	१०७
अन्ये सूत्रे निषिद्ध्यन्ते	१	९४	१	१५९
अन्यैश्च शास्त्रवचनैः सह तत्त्वसूत्रैः	१	१०४	३	१६७
अपरस्परसम्भूतम्	१	९०	३	१५७
अपवादार्थमेवैत–	१	८५	१	१५०
अयमेव महामोहः	१	१६	१	५४
अर्थोऽयमेव निखिलैरपि वेदवाक्यैः	१	१०४	१	१६७
अलौकिकं तत्प्रमेयम्	१	६२	३	१०९
अवतारी हरिः कृष्णः	१	११	३	४४
अवयुज्य निरूपितम्	१	६२	२	१०९

	प्रकरणं	श्लोकः	पादः	पृष्ठं
अविद्यायां ततोऽपि हि	१	५९	४	१०६
अविद्याविद्ययोस्तस्मात्	१	६४	५	११०
अविरुद्धं तु यत्त्वस्य	१	८	३	३९
अ(म)विरुद्धं न बाध्यते	१	१००	४	१६५
अष्टाविंशति तत्त्वानाम्	१	९३	३	१५९
असत्यमप्रतिष्ठं ते	१	९०	१	१५७
आ.				
आकाशवद्व्यापकं हि	१	२५	१	६५
आत्मनैव सुखप्रमा	१	५०	२	९०
आत्मसृष्टेर्न वैषम्यम्	१	७६	१	१२७
आदिमूर्तिः कृष्ण एव	१	१३	३	४७
आनन्दमात्रकरपादमुखोदरादिः	१	४४	३	८५
आनन्दरूपे शुद्धस्य	१	७३	१	१२१
आनन्दाकारमुत्तमम्	१	६७	२	११४
आनन्दांशतिरोधानात्	१	५७	३	९८
आनन्दांशप्रकाशाद्धि	१	३६	१	७६
आनन्दांशस्वरूपेण	१	२९	१	६९
आनन्दांशाभिव्यक्तौ तु	१	५४	१	९५
आभासप्रतिबिम्बत्वम्	१	५७	१	९८
आरोपो वस्तुनो न हि	१	८५	२	१५०
आविर्भावतिरोभावैः	१	७२	१	१२०
आविर्भावे प्रकाशते	१	७३	४	१२१
आश्रयं युक्त्यगोचरम्	१	७१	४	११९
आसन्यस्य हरेर्वापि	१	३५	१	७५
इ.				
इति चेत् तन्न युज्यते	१	८५	४	१५०
इत्याकलय्य सततं	१	५	१	३०
इन्द्रियाणां तथा स्वस्मिन्	१	३५	३	७५
इन्द्रियाणां तु सामर्थ्यात्	१	७२	३	१२०
इन्द्रियाणां देवतात्व—	१	९७	१	१६४
इष्यन्ति परे हरौ	१	७८	४	१३१